SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Teología pastoral

Julio A. Ramos



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. Historia de la Teología, por J. L. Illanes e I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio y familia,* por G. Flórez. (Publicado.)
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha. (Publicado.)
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos. (Publicado.)

TEOLOGIA PASTORAL

POR

JULIO A. RAMOS GUERREIRA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1995

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (17-XI-1995)

Depósito legal: M. 41.634-1995
ISBN: 84-7914-203-0
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PARTE SEGUNDA

PASTORAL ESPECIAL

PRESENTACION

En el ámbito de la teología pastoral es peligroso hablar de un manual porque sugiere siempre un tiempo histórico y una forma de concebir dicha teología a todas luces superados.

Los manuales de pastoral surgieron en las primeras épocas del desarrollo de esta disciplina teológica, estuvieron dedicados a la iluminación práctica de la tarea de los pastores de la Iglesia y se concibieron como una especie de recetario o vademécum al que se podía acudir en la más variada casuística. Caracterizados por su poca o nula profundidad teológica, hacían frente a una manera concreta de concebir el ministerio pastoral.

El paso de la historia hizo que fueran desapareciendo. La nueva forma de concebir las ciencias teológicas, la concepción de una acción pastoral cuya autoría pasa de la exclusividad de los ministros al protagonismo de todo el pueblo de Dios, y, de un modo especial, la extensión del mismo concepto de acción pastoral desde las tareas de los pastores a toda la acción de la Iglesia y a las relaciones de la Iglesia con el mundo arrinconaron la época de la manualística y aconsejaron otra literatura para los tratamientos pastorales.

Tanto es así que prácticamente no existen ya manuales de teología pastoral y su problemática es más abordada por los artículos especializados puntuales que por una sistematización global para el uso escolar. La práctica carencia de ellos en nuestra lengua es una buena prueba de su misma dificultad en un momento en que, por otra parte, el lenguaje eclesial se está refiriendo siempre a lo pastoral.

Junto a esto hay que añadir que el tratamiento de una realidad eclesial desde su acción dinámica desaconseja un método de acercamiento más estático y ahistórico, como puede ser el de un manual.

Siendo conscientes de estas dificultades, presentamos un manual de teología pastoral que quiere sumarse a los manuales de teología de la colección *Sapientia fidei.* Al hacerlo, somos partidarios de que la acción de la Iglesia puede ser en sí misma teológicamente considerada y que esta consideración no es solamente una conclusión del resto de disciplinas teológicas. La pastoral entendida como corolario de la teología dogmática ha dado paso a un puesto propio por contenidos, por metodología y por objetivos.

El que toda teología ha de tener una proyección pastoral y ha de ser en sí misma pastoral es afirmado por todos; una teología que no lleve a una acción eclesial o que no sirva para la misión de la Iglesia

se situa fuera de lo que deben ser sus coordenadas El que lo pastoral sea teologico es muchas veces mas repetido que existencialmente vivido en la tarea de la Iglesia Y sin embargo, quiza una de las necesidades primeras que se presenta hoy a la accion pastoral es su sustrato teologico para que sea verdaderamente accion eclesial

Ya que un manual debe dedicarse mas a lo comunmente admitido que a la toma de postura en cuestiones concretas y candentes de la vida eclesial, a lo que ha de ser asegurado como sustrato de todo tratamiento actual del tema mas que a la defensa de posturas personales, hemos dividido el tratamiento en las dos partes clasicas en nuestro tema En la primera, fundamental, analizamos la accion pastoral, sus fundamentos biblicos, la historia de su teologia, sus distintos imperativos En la segunda, especial, entramos en el analisis de las distintas acciones eclesiales y de las estructuras que las sustentan Para ello, hemos dividido la segunda parte desde las distintas etapas de la evangelizacion y desde las diferentes dimensiones de la accion pastoral

Al hacerlo asi, sabemos que quedan fuera de nuestro tratamiento muchos de los temas que pueden ser incluidos en una teologia pastoral Tambien sabemos que hoy la palabra pastoral ocupa tanto espacio en la reflexion y en la vida de la Iglesia que es imposible abordarlos en una obra de este tipo Por ultimo, el que este libro forme parte de una coleccion nos asegura tambien el que otros temas y otros tratamientos esten presentes en el resto de los volumenes De hecho, los titulos de teologia practica no se reducen a esta teologia pastoral

Metodologicamente, y buscando una unidad en el tratamiento, hemos optado por esta tematica que ciertamente es basica en todo planteamiento de teologia pastoral y responde a las caracteristicas que siempre ha de tener un manual

BIBLIOGRAFIA

AA VV , *Praktisches Worterbuch der Pastoral-Anthropologie* (Viena 1975)

ARNOLD, F X -RAHNER, K -SCHURR, V -WEBER, L M -KLOSTERMANN, F (ed), *Handbuch der Pastoraltheologie Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Friburgo d B 1964-1972)

BO, V -BONICELLI, C -CASTELLANI, I -PERADOTTO, F (ed), *Dizionario di Pastorale della comunita cristiana* (Asis 1980)

BRETAGNE, G DE, *Pastoral Fundamental* (Madrid 1969)

CARDAROPOLI, G , *La pastorale come mediazione salvifica* (Asis 1982)

CERIANI, G , *Introduccion a la teologia pastoral* (Madrid 1966)

FLORISTAN, C , *Teologia practica Teoria y praxis de la accion pastoral* (Salamanca 1991)

FLORISTAN, C -ESTEPA, J , *Pastoral de hoy* (Barcelona 1966)

FLORISTAN, C -TAMAYO, J J (ed), *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1984)

— *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993)

— *Diccionario abreviado de pastoral* (Estella 1989)

FLORISTAN, C -USEROS, M , *Teologia de la accion pastoral* (Madrid 1968)

KARRER, L (ed), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit* (Friburgo d B 1990)

KLOSTERMANN, F -ZERFASS, R (ed), *Praktische Theologie heute* (Munich 1974)

LAURET, B -REFOULE (ed), *Iniciacion a la practica de la teologia 5 La practica Acciones pastorales* (Madrid 1986)

LANZA, S , *Introduzione alla teologia pastorale 1 Teologia dell azione ecclesiale* (Brescia 1989)

MARINELLI, F (ed), *La teologia pastorale Natura e compiti* (Bolonia 1990)

MARLE, R , *Le projet de theologie pratique* (Paris 1979)

MIDALI, M , *Teologia pastorale o pratica Cammino storico di una rifles sione fondante e scientifica* (Roma ²1991)

MIDALI, M -TONELLI, R (ed), *Dizionario di pastorale giovanile* (Turin 1989)

PFLIEGER, M , *Teologia pastoral* (Barcelona 1966)

PRAT I PONS, *Compartir la alegria de la fe Sugerencias para una teologia pastoral* (Salamanca 1988)

RAHNER, K - KLOSTERMANN, F - SCHILD, H - GOFFI, T (ed), *Lexikon der Pastoraltheologie* (Friburgo de Brisgovia 1972)

SEVESO, B , *Edificare la Chiesa La teologia pastorale e i suoi problemi* (Turin 1982)

SPIAZZI, R , *Los fundamentos teologicos del ministerio pastoral* (Madrid 1962)

— *Teologia Pastoral hodegetica La cura de almas en la comunidad cristiana* (Madrid 1969)

SZENTMARTONI, M , *Introduccion a la teologia pastoral* (Estella 1994)
URBINA, F , *Mundo moderno y fe cristiana Meditación desde España* (Madrid 1993)
— *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno En el espesor de lo real* (Madrid 1993)
VIAU, M , *Introduction aux etudes pastorales* (Paris 1987)
ZULEHNER, M , *Pastoraltheologie* (Dusseldorf 1989-1990)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909-)
ACTSYN	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Roma 1970-1980)
AG	VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 7 diciembre 1965
CaCo	COMISION EPISCOPAL DE ENSENANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la Comunidad Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy* (Madrid 1983)
CalCa	*Catecismo de la Iglesia Catolica* (Roma 1992)
CD	VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* 28 octubre 1965
CFC	FLORISTAN, C -TAMAYO, J J (ed), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993)
CFP	FLORISTAN, C -TAMAYO, J J (ed), *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1984)
CIC	*Codigo de Derecho Canonico* (Roma 1983)
CL	JUAN PABLO II, Exhortación apostolica *Christifideles laici*, 30 diciembre 1988
CLIM	CONFERENCIA EPISCOPAL ESPANOLA, *Los cristianos laicos Iglesia en el Mundo* (Madrid 1992)
CT	JUAN PABLO II, Exhortacion apostolica *Catechesi tradendae*, 16 octubre 1979
DGPC	*Directorio General de Pastoral Catequetica* (Roma 1971)
DV	VATICANO II, Constitucion dogmática *Dei Verbum*, 18 noviembre 1965
EN	PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* 8 diciembre 1975
GS	VATICANO II, Constitucion pastoral *Gaudium et spes*, 7 diciembre 1965
HPTh	ARNOLD, F X -RAHNER, K -SCHURR, V -WEBER, L M -KLOSTERMANN, F (ed), *Handbuch der Pastoraltheologie Praktische theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Friburgo d B 1970-1972)
LG	VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21 noviembre 1964
MS	FEINER J -LOHRER, M (ed), *Mysterium Salutis Manual de Teologia como historia de la salvacion* (Madrid 1969-1975)
PDV	JUAN PABLO II, Exhortación apostolica *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992
PO	VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7 diciembre 1965
RICA	*Ritual de la Iniciacion Cristiana de Adultos* (Roma 1972)
RM	JUAN PABLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7 diciembre 1990

SC VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium,* 5 diciembre 1963.

SM RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (Barcelona 1972-1976).

TEOLOGIA PASTORAL

PARTE PRIMERA

PASTORAL FUNDAMENTAL

CAPÍTULO I

LA TEOLOGIA PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

ARNOLD, F. X., «¿Qué es la Teología Pastoral?», en *Palabra de salvación como palabra al tiempo* (Estella 1966), 361-367; CALVO, F. J., «¿Qué se entiende por teología pastoral?», en *Vocaciones* 59 (1973) 43-55; ID., «Teología Pastoral/Teología Práctica», en CFC, 1337-1351; FLORISTÁN-USEROS, *Teología de la Acción Pastoral* (Madrid 1967), 108-115; HUERGA, A., «Tres calas en torno al concepto de pastoral», en *Divinitas* 12 (1968) 837-868; RAHNER, K., «Teología Pastoral», en NEUHÄUSLER, E.-GÖSSMANN, E. (ed.), *¿Qué es teología?* (Salamanca 1969), 345-379; SCHUSTER, H., «Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie», en HPTh, I, 93-117; ID., «Pastoral», en SM, 296-305; SEVESO, B., «Teología Pastoral», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I (Salamanca 1982), 84-95; SILVA, R., «Fundamentos teológicos de la Acción Pastoral», en *Compostellanum* 15 (1970) 93-112.

A diferencia de otras disciplinas teológicas, el estatuto científico de la teología pastoral ha sido y es discutido [1]. Si para comenzar el tratamiento de cualquier materia, debemos ante todo definirla y aclarar qué pretende, cuál es su materia, su finalidad, los medios que usa, etc., hacerlo en teología pastoral es difícil tanto por la evolución que esta temática ha sufrido dentro de los estudios teológicos desde sus inicios, hace poco más de dos siglos, como por la gran cantidad de connotaciones que el término «pastoral» tiene en nuestro lenguaje.

La palabra «pastoral» es una de las más usadas en el lenguaje teológico actual. Las disputas y los pareceres encontrados en torno al carácter pastoral de los distintos tipos de metodologías teológicas han sido y son constantes. Pero no es la teología solamente el ámbito donde el término pastoral está presente. La pastoral desborda la terminología teológica para entrar en el espacio de lo que es la normalidad del lenguaje eclesial. No es necesario ser perito en teología para utilizar un código lingüístico en el que la palabra pastoral esté presente. Basta con estar familiarizado con la práctica eclesial, con la acción de la Iglesia y sus distintas dimensiones, y la de sus diferentes miembros, para utilizar con una cierta asiduidad tal término.

[1] Este estatuto, junto al valor teológico y el sentido eclesial, ha necesitado fundamentación durante los dos siglos de existencia de la teología pastoral. Cf. SZENTMARTONI, M., *Introducción a la Teología Pastoral* (Estella 1994), 10.

Por otra parte, hemos entrado en un tiempo en el que el uso del término «pastoral» puede ser tan amplio que sus contornos queden difuminados sin saber realmente a qué hacemos mención, pero estando seguros de que debemos utilizarlo para dar actualidad a nuestro lenguaje y a nuestra misma comprensión teológica. A veces, hasta corremos el peligro de incluir bajo dicha palabra aquellas áreas dispersas de las distintas disciplinas teológicas que no sabemos dónde situar. Basta con hacer un recorrido por diferentes bibliotecas de teología o por distintas librerías de temas religiosos para apreciar qué se incluye en el apartado pastoral. El análisis puede ser tan amplio y tan confuso que no nos aclare nada.

Pero también puede ocurrirnos lo contrario: encontramos con bibliotecas o librerías teológicas en las que la sección pastoral no exista porque todo lo que hoy podemos incluir bajo tal denominación se encuentra incluido en los apartados dedicados a otras áreas. En este caso, la pastoral no es considerada como disciplina teológica, sino más bien como el punto de vista desde el que son abordadas las distintas disciplinas. Parece entonces que el adjetivo pastoral no es propio para acompañar al sustantivo teología y que ambos términos de alguna forma se rechazan. La pastoral sería quien calificara la práctica de la Iglesia, mientras que la teología permanecería en el ámbito de la reflexión especulativa.

No cabe duda de que hemos de aclarar qué entendemos por pastoral si no queremos perdernos en vaguedades sin especificar. Tanto sincrónica como diacrónicamente su uso normal está caracterizado por la ambigüedad y por la falta de precisión, de tal manera que se hace confuso y complejo. «Pastoral» es una palabra cuyo significado ha variado continuamente en el correr de los últimos dos siglos ampliando cada vez más su radio de acción, y así su materia se ha referido primero al trabajo de los pastores, después a las tareas intraeclesiales, por último al diálogo con el mundo y al compromiso por el cambio de sus estructuras. El mismo método usado en su reflexión unas veces ha sido inductivo y otras deductivo. Cuando hemos hablado de teología pastoral, en ocasiones nos hemos limitado a señalar las consecuencias operativas de la dogmática y, en otras, ha gozado de autonomía propia dentro del conjunto de los estudios teológicos.

Esta relación con la dogmática ha sido la causa de que algunos autores duden del estatuto epistemológico de la teología pastoral [2], limitándose a entender por tal el extraer las conclusiones operativas que en toda dogmática han de estar presentes. Si este estatuto no queda fijado, la teología pastoral se limita a una ciencia de conclu-

[2] Cf. CALVO, F. J., «Teología Pastoral/Teología Práctica», en CFC, 1337.

siones que por sí misma no tiene razón de ser y solamente puede ser comprendida como una óptica nueva en el tratamiento de los temas dogmáticos. El mismo problema podría estar presente en otras materias teológicas, como la moral, la escritura o la historia que han ido adquiriendo carta de ciudadanía en los estudios teológicos por tener claros sus objetivos, su finalidad y su recorrido metodológico. También sin ellos podríamos reducir estas asignaturas a ópticas distintas de la dogmática o a visiones necesarias o parciales para conseguir un tratamiento dogmático integral.

Pero, a la vez, el uso lingüístico de «teología pastoral» en cada momento incluye lo mismo aspectos reflexivos que operativos; no sabemos bien si sus connotaciones se refieren al campo de lo teórico o de lo aplicado. Cuando esto sucede, encontramos dificultades para llamar pastoral a un discurso reflexivo teológico sobre la práctica eclesial o nos parece que desvirtuamos el término al hacer referencia exclusiva a la acción pastoral puntualmente considerada.

Se impone, antes que nada, delimitar el término para utilizarlo correctamente dentro del vocabulario teológico. Esto es, comencemos esta materia deslindando los contornos para saber a ciencia cierta de qué hablamos y a qué nos referimos cuando la titulamos con el nombre de «teología pastoral», sustantivo y adjetivo que parecen no estar muy de acuerdo por referirse uno al mundo del pensamiento y otro al de la acción.

I. UN PRIMER ACERCAMIENTO

Indudablemente, el empleo lingüístico de la palabra «pastoral» tiene una primera connotación que es la de la práctica y la acción en la vida de la Iglesia.

Podemos hacer una primera aproximación al término y decir que comúnmente lo empleamos para referirnos a lo práctico en la Iglesia, al trabajo que se realiza concretamente dentro de ella. En este caso, serían campos distintos de la pastoral las diferentes acciones eclesiales. De la misma manera que en nuestro lenguaje normal contraponemos el obrar al ser, en teología situamos el actuar eclesial frente al ser eclesial y hacemos de ambos objeto de dos diferentes disciplinas teológicas. Mientras la teología dogmática eclesiológica estudiaría el ser de la Iglesia, el terreno de la teología pastoral estaría en la acción, en la tarea que en ella se desarrolla cada día. Con tal connotación nos referimos comúnmente a la pastoral en la vida de la Iglesia, ya utilicemos este término como sustantivo, como adjetivo o acompañado de algún genitivo.

Una segunda posibilidad de acercamiento al término sería la de fijarnos en otro que hemos convertido en su antónimo: muchas veces entendemos la pastoral en su contraposición a lo doctrinal [3]. Algo muy distinto es, en nuestro lenguaje, lo doctrinal y lo pastoral; y hemos señalado para lo doctrinal el ámbito académico reducido a un determinado número de personas y para lo pastoral el ámbito de las acciones abarcadas por la vida eclesial con un espectro mucho más amplio. Desde esa comprensión, hemos aplicado calificativos contrapuestos a cada uno de los términos, y así:

— lo doctrinal es inmutable y eterno, mientras que lo pastoral es flexible, contingente e histórico;

— lo doctrinal es abstracto y teórico, mientras que lo pastoral es concreto y operativo;

— lo doctrinal es científico, mientras que lo pastoral es divulgativo.

En el mismo currículo de los estudios teológicos, las asignaturas comprendidas dentro de la denominación «doctrinal» pasarían a formar parte de las asignaturas fundamentales o troncales, mientras que las pastorales o prácticas tendrían una importancia secundaria situándose entre las asignaturas complementarias.

Estas dos contraposiciones (ser-obrar; doctrinal-pastoral), que pueden guardar en sí una importante parte de verdad, no son toda la verdad. La mera contraposición es, al menos, simplista, porque, de hecho:

— no existe ningún ser que no se manifieste en el obrar a la vez que lo sustenta, ni existe ningún obrar que no sea manifestación y epifanía del mismo ser. Ser y obrar, más que oponerse, se autoimplican y se autoexplican;

— tampoco el terreno de lo doctrinal y lo pastoral pueden darse aisladamente. Una doctrina teológica incapaz de iluminar una práctica y que no lleve a la realización de la Iglesia y de su misión en el

[3] «En particular, en el lenguaje eclesiástico, "pastoral" es entendido en su delimitación en confrontación con "doctrinal". Mientras "doctrinal" sugiere la impresión de "claramente establecido" e "inmutable", "pastoral" habla de difuminación de contornos y de flexibilidad un cierto grado de contingencia, propio de cuanto se refiere no a verdades intelectualmente percibidas, sino a realidades históricas tomadas en su concreción. Si "doctrinal", especialmente si está en conexión con "dogmático", habla de nivel abstracto de comprensión y del carácter teórico de la argumentación, "pastoral" se refiere, por el contrario, a todo lo que es concreto y operativo; si "doctrinal" y "dogmático" (...) juntamente con "escolástico" requiere un cierto tecnicismo de expresión y una determinada cientificidad de exposición, "pastoral" indica, por el contrario, una modalidad en cierto modo divulgativa y un esfuerzo de consonancia con la que se presume ser la sensibilidad media de los destinatarios y, por eso, capaz de llegar y hacerse entender por una cantidad más vasta de oyentes» SEVESO, B., *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* (Turín 1982), 45.

mundo es pura especulación que poco tiene que ver con la teología, y una práctica pastoral que no esté asentada sobre una sólida fundamentación teológica no pasa en muchas ocasiones de ser una aventura o un mero experimento del que con frecuencia tenemos que lamentarnos más tarde.

No podemos, por tanto, hablar de pastoral olvidándonos del ser de la Iglesia o de lo doctrinal. Es más, no puede haber una práctica seria y consecuente que no tenga a la reflexión como uno de los elementos componentes de su proceso [4]. De hecho, nuestro tratado va a situarse ahí, en esa conjunción de lo teórico con lo práctico, de lo reflexivo con lo operativo, necesaria en toda acción eclesial. Toda acción pastoral, toda acción eclesial consecuente con el ser de la Iglesia, ha de tener un momento primero reflexivo que, situado en el interior de la misma acción, la fundamenta y la hace necesaria. Desde él, la acción adquiere identidad y se sitúa en la globalidad del obrar eclesial.

Podemos formularlo al contrario. En toda acción de la Iglesia hay un componente de reflexión, aunque ciertamente algunas veces sea implícita, que la ha generado y que le ha marcado su objeto y su finalidad. Ese componente reflexivo va a ser el contenido de este manual. Porque este componente no puede estar separado de la acción misma, el teólogo pastoralista, aunque no se identifica con el agente pastoral, no puede estar al margen de él ni hacer una reflexión que no le incumba y le sirva.

II. TRES ESTRATOS EN LA PASTORAL

Cuando hablamos de pastoral, estamos empleando, por consiguiente, un término plurivalente que, de alguna manera, conviene deslindar y aclarar. En concreto, usamos la palabra en tres estratos o niveles sucesivos que van a dar origen a distintos tratamientos. Son éstos:

1. La pastoral fundamental

Un primer nivel reflexivo sobre la acción pastoral de la Iglesia es el que se pregunta por la misma acción en sí misma considerada [5].

[4] En cuanto al problema de la teoría y la práctica, cf LEHMANN, K., «Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie», GREINACHER, N, «Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie», y SAUTER, G., «Der Praxisbezug aller theologischen Disziplinen», en KLOSTERMANN, F.-ZERFASS, R. (ed), *Praktische Theologie heute* (Munich 1974), 81-131.

[5] Cf. SCHUSTER, H., «Ser y quehacer de la teología pastoral», en *Concilium* 3 (1965) 8

En un terreno previo a cada una de las acciones concretas, la Iglesia puede y debe preguntarse qué hace y de qué manera se manifiesta en la acción su propio ser [6].

Lógicamente, este primer nivel de comprensión de la acción pastoral está fuertemente influenciado por la conciencia del mismo ser eclesial. La reflexión pastoral es deudora directa de la teología eclesiológica no por ser una conclusión de su tratamiento, sino por ser su manifestación epifánica. En este nivel no podemos hablar de teología pastoral prescindiendo de sus raíces eclesiológicas, de la misma manera que podemos decir que una eclesiología que no exige una acción pastoral es, en sí misma, reductora.

Es natural porque a grandes rasgos podemos decir que, mientras la eclesiología estudia el ser de la Iglesia, la pastoral estudia el obrar, y ambos están perfectamente trabados. Por eso, el estudio de la eclesiología y el de la teología pastoral han tenido una historia paralela. La pastoral no es una mera consecuencia operativa de la eclesiología dogmática, sino que están en interconexión profunda. De hecho, el modo de considerar a la Iglesia en sus elementos constitutivos influye necesariamente en la manera como ella existe en el tiempo y en el espacio. Rahner habla de una eclesiología esencial y una eclesiología existencial para señalar la mutua implicación a la vez que los distintos modos de tratamiento de la realidad eclesial [7].

Esta misma realidad fue puesta claramente de manifiesto en la historia del Concilio Vaticano II. A la constitución dogmática *Lumen gentium* siguió la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Ambas constituciones, que son el origen de los tratados de teología de la Iglesia y de teología pastoral tal y como los hemos estudiado durante los últimos 30 años de vida eclesial, forman parte de un proyecto común de tratamiento de una misma Iglesia [8].

A este tratamiento pastoral fundamental le corresponde el análisis de las distintas concepciones históricas de la acción pastoral desde las premisas eclesiológicas en las que se funda [9].

De la misma manera, por encima y anteriormente a toda pastoral situacional, le corresponde una profundización de la acción eclesial en sí desde sus referencias básicas: la continuidad de la misión de

[6] «La teoría inmanente a la actuación creyente y eclesial puede ser objeto de reflexión científica; con ello nos encontramos en medio de la disciplina teológica de la teología práctica Desarrolla así una teoría teológica de la praxis cristiana y eclesial, tal como llega de la historia, se realiza hoy y continúa hacia el futuro». ZULEHNER, P. M , «Teología práctica», en EICHER, P , *Diccionario de conceptos teológicos*, II (Barcelona 1990), 530

[7] Cf. RAHNER, K , «Ekklesiologische Grundlegung», en HPTh, I, 121-122

[8] Cuando el cardenal Suenens propuso la división de los dos tratamientos de la Iglesia, partía de una premisa común Cf. ACTSYN I/IV, 222-225.

[9] Cf capítulos 3 y 4.

Jesucristo, la progresiva e histórica configuración hacia el Reino y el destino de esa acción en la evangelización del mundo [10]. Desde las tres referencias surge una criteriología pastoral [11] y, desde ellas también, diferentes dimensiones de la acción pastoral que han de ser posibilitadas.

El desarrollo especial de alguna de estas dimensiones o la opción situacional por alguna de ellas trae como consecuencia el tema de los modelos de acción pastoral [12], tema complejo en su formulación, pero evidente en sus distintas realizaciones.

Porque la acción pastoral tiene un presente, un pasado y un futuro, la consideración de la historia y de la identidad de la acción lleva a la teología pastoral a un planteamiento posterior de la acción eclesial que implica la proyección y la programación pastorales [13] como exigencia del mismo ser y de sus criterios e imperativos.

El estudio de la acción pastoral en sí misma considerada implica también el conocimiento global de los agentes de pastoral [14] para distinguir con claridad quién es quién en la acción y qué acciones en concreto corresponden a cada uno de los agentes.

2. La pastoral especial

Un segundo nivel que podemos encontrar en el uso del término pastoral es el que se refiere a la acción de la Iglesia en una situación determinada. Ya no se trata de contemplar la acción en sí misma y de hacer una teoría sobre la acción, sino del contraste entre lo que es la acción pastoral en sí y su realización histórica en cada una de las estructuras y acciones pastorales concretas.

En este caso, contemplamos la acción de la Iglesia en el hoy de la historia con un objetivo muy determinado: la proyección de una acción nueva que responda con más autenticidad a lo que la acción pastoral debe ser.

Por ello, los contenidos de la pastoral especial, que son las estructuras y las acciones pastorales tal y como hoy están presentes en la Iglesia, deben ser tratados con una metodología [15] que incluya tres apartados claramente delimitados:

— *El análisis fenomenológico y valorativo de las realidades eclesiales pastorales.* En determinados fenómenos y estructuras,

[10] Cf capítulo 5
[11] Cf capítulo 6
[12] Cf capítulo 7
[13] Cf capítulo 8
[14] Cf capítulo 9
[15] Cf MIDALI, M, *Teologia pastorale o pratica* (Roma 1985), 349-357

este análisis ha de llevar consigo un conocimiento de la historia de la estructura en sí para poder valorar también su carácter temporal y su respuesta a exigencias concretas de evangelización.

Cuando nos situamos en este primer momento metodológico, no prescindimos del primer nivel de la teología pastoral, sino que encontramos en él la criteriología válida para poder conocer y valorar críticamente la realidad pastoral concreta. Esta criteriología, que es teológica, hace en sí mismo teológico el análisis y todo el proceso metodológico posterior.

Es importante afirmar esto por el carácter interdisciplinar que la teología pastoral tiene y que, en ocasiones, ha propiciado un rechazo de otras materias teológicas porque no la consideran tal. El uso de otras ciencias para el conocimiento de la realidad es necesario en la teología pastoral [16], pero, a la vez, es relativo. Está al servicio del análisis teológico de las realidades eclesiales. Tradicionalmente hemos llamado ciencias auxiliares a las que cumplen esta tarea de ayudar relativamente al conocimiento. Su uso es necesario, y, en caso contrario, más que de conocimiento hemos de hablar de aproximaciones.

Pero, a la vez, no podemos identificar un análisis y un conocimiento realizado por las ciencias auxiliares con el método, los objetivos o las conclusiones de la teología pastoral. Pueden formar parte de su camino metodológico, pero nunca suplantarlo. Están al servicio del análisis teológico, en el que siempre es necesario cotejar si la salvación de Dios pasa y se encarna en unas determinadas estructuras pastorales.

Porque la Iglesia tiene una dimensión intrínseca de visibilidad y de sociedad, puede ser abordada en su conocimiento por aquellas ciencias que estudian directamente la realidad. Pero si prescindimos de que la Iglesia es también objeto de fe, tendríamos que decir que esas ciencias han estudiado una parte de su verdad, pero no la totalidad de su ser eclesial [17].

El análisis y la valoración teológicos incluyen el uso de la teología dogmática, especialmente de la eclesiológica, para identificar la acción de la Iglesia en el conjunto de la mediación de la salvación y

[16] Cf GS 62

[17] Conviene tener esto en cuenta en una época en la que los análisis sociológicos, psicológicos, pedagógicos o incluso económicos sobre la Iglesia son frecuentes y aparecen con asiduidad en los medios de comunicación social Son visiones importantes que la teología pastoral ha de tener en cuenta, pero no se identifican por sí mismos con la teología pastoral. Es más, a veces estos mismos análisis son el cuerpo de tratados de pastoral o de artículos especializados; llamar a esto teología pastoral es hacer un serio reduccionismo de su ser y de su tarea en la Iglesia.

la gracia, para ponerla en relación con la misión evangelizadora, para encontrar en ella la forma sacramental de la acción de Dios.

— *La proyección de una situación nueva de la acción eclesial.* La cual, partiendo de la situación analizada, aproxime más la realidad a su modelo. Esto es, la teología pastoral tiene una función crítica, dinámica y dinamizadora en el conjunto de las realidades eclesiales [18]. Su análisis tiende a la transformación y al cambio de las estructuras para que en ellas se encarne mejor la esencia misma de la Iglesia y de su acción.

También en este caso, la conexión con la teología pastoral fundamental es clara. Se trata de hacer realidad concreta lo reflexivamente abordado para que la acción de la Iglesia sea en verdad acción eclesial y supere los impedimentos y las dificultades que una historia y una concreción determinadas han unido a esa misma acción.

La tensión entre el ser y el deber ser está en la base de esta proyección pastoral. La teología pastoral debe proyectar el deber ser como función identificada dentro de las ciencias teológicas, específica de su ser, y como servicio eclesial que está llamada a prestar. De este modo, uno de los campos de la teología pone en relación estrecha la vida eclesial con las materias ideológicamente abordadas en las otras disciplinas.

La teología pastoral ha de encontrar después, en el tercer nivel, la programación pastoral como complemento de la proyección y como puente necesario entre los teólogos pastoralistas y los agentes pastorales. En este sentido, podemos claramente hablar de la utilidad de una teología pastoral.

— *La descripción de unos imperativos de acción.* De la distancia entre la situación dada y la deseada, entre el ser y el deber ser, surgen los medios que posibilitan el paso. Estos medios son los imperativos de acción.

Cuando nos situamos en el terreno de la teología pastoral, estos imperativos no son acciones, sino direcciones de la acción. A la teología pastoral no le corresponde poner en práctica unas acciones determinadas o unos objetivos operativos, sino trazar las grandes líneas de acción en las que se tienen que encarnar acciones posteriores. Se trata fundamentalmente de salvar la distancia entre lo dado y lo proyectado por medio de exigencias básicas en las que han de encontrar su razón de ser las acciones pastorales.

[18] «La teología pastoral tiene también una función en la misma realización de la Iglesia Ejerce una constante función crítica frente a la Iglesia y sus formas de acción. Somete las estructuras de la Iglesia a un examen crítico y busca formas y estructuras del quehacer pastoral adecuadas a la situación» CALVO, F. J , «¿Que se entiende por teología pastoral?», en *Vocaciones* 59 (1973) 54.

3. La pastoral aplicada

Pasamos en ella del terreno de lo reflexivo a lo operativo, de la universalidad a la concreción, del pensamiento a la acción. Su campo ya no está en el interior de los estudios teológicos, sino en la vida concreta de la Iglesia.

En la normalidad de nuestro lenguaje, el término pastoral se identifica con este nivel en multitud de ocasiones y es porque en él se realiza la acción y porque para él existe la reflexión teológica previa.

Los agentes de la pastoral aplicada no son los teólogos pastoralistas, pero su ministerio y su función en la vida de la Iglesia son también necesarios. Su relación con los teólogos pastorales es la misma que entre la teología pastoral y la acción pastoral: una se realiza para la otra. Del mismo modo que la reflexión pastoral encuentra su destino en la planificación y realizaciones pastorales, los teólogos pastoralistas hacen un servicio a la edificación concreta de la Iglesia que se realiza en cada una de sus programaciones.

El agente de teología pastoral es, entonces, el responsable de hacer operativo lo que antes ha sido reflexivo y hacer casuística lo que ha sido universalmente tratado. Es una correa de transmisión entre el pensamiento y la acción, pero no irreflexiva e irresponsable. Todo lo contrario: la teología pastoral le sirve de apoyo y de concienciación para un ministerio en la vida de la Iglesia en el que la responsabilidad, la libertad, la originalidad y la creatividad entran directamente en juego. La teología pastoral hace posible que esta acción sea más reflexiva, tenga una fundamentación mayor y pueda ser identificada como auténtica acción eclesial o pastoral.

III. ESPECIFICIDAD DE LA TEOLOGIA PASTORAL

Desde lo dicho, tenemos que afirmar que la teología pastoral tiene:

un ámbito: los estudios teológicos;

una referencia próxima: la concepción eclesiológica;

una referencia última: la fe de la Iglesia;

un objeto: la acción de la Iglesia;

dos campos: la acción en sí misma considerada o en sus realizaciones históricas concretas;

un método: el análisis valorador de la situación concreta eclesial para, desde la proyección de una situación nueva, trazar los imperativos básicos de la acción;

una ayuda: las ciencias auxiliares que, con carácter interdisciplinar, ayudan al conocimiento de la realidad;

una finalidad próxima: iluminar la práctica eclesial concreta y darle las pautas para su identificación;

una finalidad última: servir a la misión eclesial.

Desde esta especificidad tenemos que afirmar la existencia de la teología pastoral en el interior de los estudios teológicos. Es más, cumple una función necesaria en la teología y que no es cubierta por ninguna de las demás disciplinas teológicas.

Desde esta misma especificidad abordaremos el tratamiento de los temas de teología pastoral en esta obra.

IV. ALGUNAS ACLARACIONES

Deslindada la especificidad de la teología pastoral, es conveniente concluir este capítulo haciendo las siguientes aclaraciones que ayuden a señalar aún más sus contornos específicos:

1. La primera es que la teología pastoral es fundamentalmente teología. El sustantivo es teología y el adjetivo es pastoral. Por tanto, hemos de estudiar este tratado con metodología teológica. Hacer de él una reflexión desde la fe y hacerlo desde el dato revelado y desde el magisterio de la Iglesia que entran en diálogo con las situaciones históricas del mundo.

2. Nos movemos en el campo de una asignatura universitaria y con caracteres de universalidad. Ni nos centramos en acciones concretas ni queremos hacer de la teología pastoral un *taller* de actividad eclesial, unos planteamientos pragmáticos que contrarresten los otros planteamientos teóricos teológicos. Se trata de moverse en el terreno previo a la acción, en el de la reflexión iluminadora que se hace realidad después en cada una de las acciones. Lograr una estructuración mental teológico-pastoral, es poner el fundamento para la mejor práctica.

3. El objeto de su estudio, el obrar de la Iglesia, es un objeto de fe y desde la fe ha de ser tratado. No es posible hacer una distinción entre la Iglesia entendida desde la eclesiología y desde la pastoral. Si la Iglesia es un misterio de fe en su concepción teológica, en su ser, también ha de serlo en el estudio y en las exigencias de su obrar. La práctica pastoral ha de estar fuertemente influenciada por la concepción eclesiológica. Esta práctica no puede olvidarlo y tratar a la Iglesia como una simple institución humana. El concepto de realidad divino-humana derivada de la encarnación en la Iglesia nunca puede ser olvidado en el estudio del obrar de la Iglesia.

4. A la vez, la teología pastoral ejerce una función crítica en el interior de la vida de la Iglesia y tiene la función de, enfrentando la autenticidad de su ser teologal con las realizaciones prácticas de acción, buscar las líneas fundamentales de su autorrealización [19]. En este sentido, es plenamente teológica no sólo por el fundamento de su capacidad crítica, sino también por los criterios de acción que se proponen. Estos criterios no están al margen sino que brotan de la fe de la Iglesia y de la comprensión teológica.

5. Esto no impide el que la Iglesia, por su dimensión humana, pueda ser estudiada por otras ciencias [20], descrita fenomenológicamente, analizada sociológicamente, o comprendida desde sus caracteres societarios. Sin embargo, eso no es teología pastoral. Estos estudios son necesarios si no queremos quedarnos en concepciones teóricas y etéreas, pero nunca podemos confundir la teología pastoral con ellos. La pastoral tiene que contar con sus datos, pero sin confundirse con ellos.

6. Por último, la teología pastoral no es un absoluto en la acción y en la práctica de la Iglesia. A ella le toca indagar, sacar consecuencias prácticas de la teología dogmática, marcar caminos y pautas de comportamiento para la vida de la Iglesia, pero ella no es quien decide la práctica eclesial. Su quehacer es un servicio, pero la práctica concreta es obra de todos y los distintos ministerios tienen un importante papel en las decisiones que se han de tomar. La teología pastoral, como toda teología, se presenta como un servicio en diálogo con los otros servicios y ministerios eclesiales. En ella, tampoco se pueden confundir teología y magisterio [21]. Los dos son servicios a la Iglesia, pero no se confunden. Lo importante es que vivan en un diálogo clarificador respetando cada uno lo que es propio del otro.

[19] «En este sentido podemos decir que la teología pastoral tiene una dimensión crítica ya que tiene una tarea de delimitación de objetivos, tareas, actitudes, prioridades y sistemas organizativos eclesiales Por su naturaleza no es una crítica subjetiva e idealista sino una crítica reconstructora de la imagen eclesial auténtica; es decir, busca el marco teológico desde el cual discernir lo que hacemos, y habla de las condiciones de la acción de la Iglesia y de su imagen real, de cara a ayudar en la elaboración de su desarrollo» PRAT I PONS, R., *Compartir la alegría de la fe Sugerencias para una teología pastoral* (Salamanca 1988), 48.

[20] En cuanto a la relación de la pastoral con sus ciencias auxiliares, cf. CERIANI, G., *Introducción a la teología pastoral* (Madrid 1966), 213-249

[21] Cf. ANTON, A., «Magisterio y Teología dos funciones complementarias en la Iglesia», en *Seminarium* 29 (1989) 351-382

CAPÍTULO II

FUNDAMENTOS BIBLICOS DE LA TEOLOGIA PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J., «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», en MS, III/I, 721-754; APECECHEA PERURENA, J., *Fundamentos bíblicos de la acción pastoral* (Barcelona 1963); BROWN, R. E., *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986); JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca [5]1985); LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986); SCHLIER, H., «Eclesiología del Nuevo Testamento», en MS, IV/I, 107-229; SCHWEIZER, E.-DIEZ MACHO, A., *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto* (Salamanca 1974); THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985); TOUILLEUX, *La Iglesia en las Escrituras* (Santander 1969); TREVIJANO, R., «Katholiké Ekklesía», en *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995), 365-402.

El término pastoral, que hoy aplicamos comúnmente a la acción de la Iglesia, encierra una primera connotación que es la de la tarea del pastor. La evolución histórica de las ideas teológicas y pastorales ha llevado a la revisión profunda de este vocablo, de su amplitud y de sus distintas dimensiones. De hecho, y lo veíamos en el capítulo anterior, bajo un solo término se encierran distintas posibilidades de comprensión y la misma historia ha sido origen de un cambio profundo en su entendimiento.

El paso en sus contenidos de la teología pastoral a la teología práctica, o el paso de la pastoral del ministerio ordenado a la acción de la Iglesia, es claramente significativo de esta evolución. Denominándose siempre con el mismo término, las realidades eclesiales a que ha hecho referencia la palabra pastoral han sido muy diversas.

Indudablemente una de las razones del cambio de concepciones teológicas y pastorales que se ha dado en la reciente historia ha sido la de los estudios bíblicos. Entre los movimientos renovadores del comienzo de este siglo ocupa un lugar importante por la trascendencia de su influjo en los niveles cognoscitivos y prácticos de la teología.

Por eso, al menos brevemente, es necesario que acudamos a los fundamentos bíblicos del término pastoral y de la primera acción de la Iglesia y que los sistematicemos para encontrar los orígenes de

nuestro tratamiento y rastrear las características normativas que siempre han de enmarcarlo

Nuestro recorrido ha de ser necesariamente sintético, marcando las direcciones fundamentales que nos indica la acción pastoral de Cristo y de la Iglesia en los textos de la revelación. En la bibliografía primera encontramos obras en las que el estudio es exhaustivo.

I LA PASTORAL EN LA TERMINOLOGIA BIBLICA

La idea y la realidad del pastoreo están profundamente arraigadas en la cultura de Israel Su origen nómada, su alusión continua a la época peregrinante y los avatares de una historia en la que la movilidad de sus gentes caracterizó su propio ser hicieron que la figura del pastor en su doble vertiente de jefe y compañero [1] adquiriera importancia como referencia religiosa en su comprensión de Dios y en su misma autocomprensión de pueblo Dios y aquellos que actúan en su nombre reciben el nombre de pastores, mientras que el pueblo se caracteriza por ser el rebaño que sigue sus pasos por la senda de la alianza

a) En el Antiguo Testamento, tres son las características que aparecen en esa doble referencia.

— Más que definición de Dios, el nombre de pastor sirve para ilustrar la historia de Israel desde el amor que Dios le ha tenido

El mismo acto de constitución del pueblo en el éxodo es ya concebido en Israel desde la terminología pastoril La acción de sacar al pueblo de la esclavitud y su conducción por el desierto es comprendida desde la imagen del rebaño y de las ovejas (Sal 78,52) Esta acción comprende el haber escuchado sus súplicas viendo su situación (Ex 3,7), el haberlo liberado de la tierra de esclavitud (Dt 5,6) y el haber guiado posteriormente con bondad al pueblo que había salvado (Ex 15,13)

La constitución del pueblo ha convertido a Israel en propiedad personal, reino de sacerdotes, nación santa (Ex 19,5-6) El cuidado de Dios con su propiedad es continuamente expresado también en términos pastoriles la guía continua, la protección en cada momento, la liberación de los enemigos y la misma entrega y repartición de la tierra se leen en esta clave (Sal 78,53-55) En algunas ocasiones, ese cuidado está expresado en términos de ternura: «como pastor pastorea a su rebaño, recoge en brazos a los corderitos, en el seno los lleva y trata con cuidado a las paridas» (Is 40,11)

[1] Concepto «Pastor y rebaño», en LEON-DUFOUR, X , *Vocabulario de teologia biblica* (Barcelona 1972) 651-654

La acción de Dios encuentra una respuesta en el pueblo que se confiesa tanto personalmente (Sal 23,1-6) como colectivamente (Sal 100,3) rebaño que llama pastor a su Señor

La oración que Israel le dirige también está expresada en términos pastoriles la que confiesa, la que suplica y la que reconoce las propias culpas Es más, la salida de la situación angustiosa es vista como acción del Dios pastor a quien se le pide el cuidado nuevo y continuo. También tanto en las situaciones personales (Sal 119,176) como en las colectivas (Sal 80,2), el pecado y la reconciliación son iluminados por la relacion oveja-pastor.

Esta acción benevolente de Dios con su pueblo expresada en términos pastoriles no se agota en un pasado del que se hace memoria, sino que ilumina un presente por el que se pide y asegura un futuro basado en el amor mostrado en el reconocimiento de la propia historia. Así, la vuelta del exilio es contemplada como nueva reunión de las ovejas dispersas y como nueva conducción a la tierra de los antepasados (Is 49,1-26, Zac 10,8-10) y la restauración soñada por los profetas es identificada con la vuelta de las ovejas al aprisco, del rebaño a sus pastizales (Miq 2,12) Sión será el lugar donde el resto del rebaño disperso se congregará nuevamente (Miq 4,6-7)

— El nombre de pastor es también designación para los servidores de Dios que están a la cabeza del pueblo Dios pastorea a su pueblo, a su rebaño, por medio de pastores elegidos por el para que realicen su tarea Así, por analogía con la acción divina y como mediación de dicha acción, el nombre de pastor es aplicado al hombre que está a la cabeza del pueblo

Desde lo dicho, está claro que el primer pastor y el prototipo de lo que ha de ser un pastor en Israel es Moisés «Tú guiaste a tu pueblo como rebaño por la mano de Moisés y de Aarón» (Sal 77,21) Después de Moisés, Josué es elegido para que no quede la comunidad como rebaño sin pastor (Núm 27,17) Más tarde, llegado el tiempo de la instauración de la monarquía, David es también elegido para apacentar al pueblo (2 Sam 5,2).

El pastoreo de los hombres siempre es evaluado por la fidelidad al pastoreo de Dios En este sentido, la Biblia siempre habla de los buenos y de los malos pastores. El prototipo, en tiempos proféticos, del buen pastoreo es David que, siendo pastor, cambió su rebaño por el del Señor y lo apacentó bien (Sal 78,70-72), mientras que la infidelidad de muchos pastores a la tarea encomendada ha sido manifiesta en la historia de Israel. Las más duras recriminaciones bíblicas han sido para los pastores que, en vez de la tarea encomendada, se han valido de su misión en beneficio propio (Ez 34, Zac 11,4-17) La suerte del rebaño está en parte unida a la suerte del pastor, cuya herida supone la dispersión de las ovejas (Zac 13,7)

— El nombre de pastor es reservado de un modo especial para la situación que ha de venir. Los tiempos mesiánicos anunciados por los profetas se mueven en la misma terminología y aplican el tema pastoril al anuncio de la salvación futura. Como en otras ocasiones y en otros temas de la historia de Israel, el pasado es la garantía y la certeza de lo que va a venir.

La infidelidad de los pastores de Israel pone en cuestión el mismo pastoreo y la fidelidad de Dios. Por eso, la reacción de Dios ante la mala gestión de los pastores infieles es la de ponerse a sí mismo al frente del rebaño (Ez 34,10-16), anunciando nuevos tiempos para su pueblo.

La restauración del pueblo está unida a un «os daré pastores según mi corazón» (Jer 3,15). El resto de Israel tendrá buenos pastores (Jer 23,3-4).

Entre todos los textos bíblicos del Antiguo Testamento, destaca la profecía de Ezequiel en la que, junto a la recriminación de los pastores infieles y a la certeza del pastoreo salvífico de Dios, se promete un nuevo pastor (Ez 34,23-31) caracterizado por los atributos del pastoreo y la fidelidad de David, en el que se significa de un modo especial la capacidad de unir a los pueblos [2]. La terminología de la alianza es empleada de nuevo para ilustrar la situación esperada, esta vez en clave pastoril: Dios será su pastor y el pueblo será su rebaño.

En conclusión, podemos decir que la acción salvadora de Dios para su pueblo ha sido presentada en Israel en términos pastorales y que esta acción se ha desarrollado a través de mediaciones humanas no siempre fieles a lo encomendado. Dado que la fidelidad de Dios está por encima de la respuesta humana, su pastoreo exige una novedad en el comportamiento de sus pastores que exprese en radicalidad la acción de Dios. Esta situación nueva se identifica con los tiempos mesiánicos.

b) En el Nuevo Testamento Cristo aparece interpretando su historia y su misión desde el ámbito religioso-cultural de su pueblo y comprendiendo también desde la terminología pastoril su propia obra. Los textos del Antiguo Testamento que hemos repetido sirven de marco de referencia para comprender la autoconciencia de Jesús y para hablar de su tarea como la del pastor esperado. Tres afirmaciones básicas pueden resumir sus palabras en torno al tema:

— La situación del pueblo que él encuentra es la del rebaño sin pastor (Mt 9,36; Mc 6,34). El pueblo que ha sido comprendido como rebaño está en una situación que mueve a compasión al mismo Jesús, que actúa para sacarlo de ese estado. Más tarde, los escritos

[2] Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca [2]1973), II, 295.

apostólicos confesarán que, gracias a su acción, las ovejas descarriadas han vuelto al pastor (1 Pe 2,25).

— El mismo se presenta como el buen pastor anunciado por los profetas para la época mesiánica.

La terminología joánica del buen pastor está adornada de imágenes y de ideas que lo ilustran: la única puerta del redil a diferencia de otros que han venido antes, el que conoce y es conocido, el que camina delante de su rebaño y hace posible el seguimiento, el que hace vivir, y, sobre todo y de manera especial, el que da la vida por su rebaño (Jn 10,1-18). Las palabras puestas en la boca de Jesús son la contraposición clara a la recriminación de Ezequiel para los pastores infieles.

Junto a la proclamación de Jesús como buen pastor, se introduce la novedad del universalismo para su rebaño. Las ovejas que no son del redil judío también le pertenecen y van a ser agregadas al rebaño que él conduce para que haya un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16).

La fe posterior en Jesús como el Cristo lo ha confesado como «el gran pastor de las ovejas» (Heb 13,20).

— Eligió y llamó pastores.

Aunque es verdad que la terminología pastoril no es abundante a la hora de denominar a los discípulos, sí es cierto que la elección en libertad de los que quiso para que le acompañaran y para enviarlos (Mc 3,1-19) y la permanencia de este grupo a su lado durante su vida está remarcada en los evangelios hasta que, después de la Pascua, son enviados a continuar su obra contando con su nueva presencia (Mt 28,18-20). La misión de Cristo comprendida como la del pastor ha sido encomendada a los que vivieron con él.

Lo que implícitamente hemos dicho del grupo, está claramente explicitado en el caso de Pedro. El Jesús postpascual le encomienda la tarea de apacentar sus ovejas y sus corderos después de una triple confesión de amor (Jn 21,15-17).

El pastoreo de Jesús se une así al pastoreo de los que él envía y, por eso, puede ser llamado el príncipe de los pastores que dará a su vuelta la corona a los pastores fieles (1 Pe 5,4).

En resumen, una de las claves de la autoconciencia de Jesús está en la misión del pastor anunciado y esperado por el Antiguo Testamento cuya tarea es la de la fidelidad al Padre para hacer posible su obra, para ser auténtico mediador. Por eso, la acción de Jesús ha sido llamada acción pastoral y la acción posterior de su Iglesia ha llevado el mismo nombre, de la misma manera que han sido llamados pastores aquellos que la sustentaban.

II. LAS DIRECCIONES DE LA ACCION DE JESUS

El repaso por los textos bíblicos nos ha llevado a la comprensión de la tarea de Jesús como acción pastoral por la conciencia que él mismo tenía de ser el pastor esperado que hace posible el pastoreo de Dios sobre su pueblo. Detengámonos ahora brevemente en las direcciones de la acción de Jesús para encontrar en ellas el origen de la misma acción de la Iglesia y de sus pastores.

Normalmente, en los últimos tiempos, hemos descrito la acción pastoral de Jesús continuada por la vida de la Iglesia desde los tres oficios de profeta, sacerdote y rey. Es más, incluso se han escrito cristologías sobre esta base [3]. Sin embargo, el triple ministerio ha sido poco desarrollado en la historia de la teología, aunque sí hay un desarrollo de su doctrina. Se comienza este desarrollo a finales del XVIII y ya en nuestro siglo se construyen sobre él las encíclicas *Mediator Dei* y *Mystici Corporis*. El Vaticano II continúa esta temática y la aplica, como era tradicional, al ministerio de los obispos [4], al que están asociados los presbíteros, pero la extiende también como participación de Cristo a todo el Pueblo.

El desarrollo de la eclesiología en el último siglo, la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, el estudio sacramental de su mediación salvífica y la profundización en los ministerios y carismas de todos los que comparten la misión de la Iglesia han hecho que hoy veamos la acción eclesial en la totalidad de sus miembros como continuación de la acción de Cristo [5].

Este triple ministerio está, sin duda, presente en estas tres dimensiones que vamos a abordar en la vida de Jesús.

[3] ALFARO, J., «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», en MS, III/I, 721-754.

[4] Cf ALFARO, J., ibid

[5] «La mediación absoluta de Jesucristo es el fundamento y la norma, pero también el límite de la actividad mediadora de la Iglesia (...) La pastoral, pues, es la mediación salvífica que se realiza en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Si consideramos a la Iglesia como el Pueblo de Dios y el misterio de Cristo en su sentido pleno de su carácter divino-humano, entonces hemos de afirmar que el sujeto de la pastoral es la Iglesia entera, dentro de una ordenación determinada por el llamamiento cristiano general y por el ministerio y los carismas, y estructurada jerárquicamente de acuerdo con la diversidad de cometidos» FEIFEL, E., «Pastoral», en FRIES, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de la Teología* (Madrid 1966), III, 365-366. Por eso, cuando hablamos de las dimensiones de la acción de Jesús, hablamos de dimensiones continuadas hoy por la acción eclesial y en las que tienen una tarea específica los ministerios de sus pastores. Como diremos mas veces a lo largo de esta obra, nos conviene distinguir desde el comienzo entre la acción pastoral y el ministerio pastoral. El triple ministerio de Jesús es continuado de alguna manera por todos los creyentes y el mismo ritual del bautismo habla de entrar a formar parte de un pueblo de profetas, sacerdotes y reyes

1. La relación con el Padre

El estudio de Jesucristo presente en las cristologías de hoy nos muestra, ante todo, el carácter relacional de su existencia. Jesús no se presenta como absoluto y último, sino que hace referencia siempre a alguien que es más que él, al Padre [6]. La autoridad de su palabra, la libertad ante la ley y la tradición y la fuerza de sus obras son interpretadas por él mismo desde un origen relacional que las convierte en revelación del Padre.

Este Padre, llamado con el nombre cariñoso y familiar de *Abba*, es determinante para la conciencia y la misión de Jesús. El secreto de su identidad no puede ser desvelado prescindiendo de esta pieza clave con quien continuamente se relaciona. Ahora bien, esta relación no le convierte en el teórico de Dios que define sus cualidades y propiedades, sino en su enviado que pone en práctica el comportamiento del mismo Dios ante el mundo. «Jesús no dio lecciones sobre Dios, sino que lo puso en juego: hizo de su vida una "exégesis" o una narración de Dios» [7].

La principal manifestación de esta referencia última de su vida está en la práctica de la oración. Desde ella Jesús concibe su ser y su tarea, desde ella encuentra sentido a los acontecimientos centrales de su vida: está presente en el origen de su vida pública (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), en la elección de los apóstoles (Lc 6,12), en la resurrección del Lázaro (Jn 11,41-42), antes de la subida a Jerusalén (Mt 17,1-13; Mc 9,1-13), en la cena (Jn 17,1-26), antes de ser entregado (Mt 26,36-56; Mc 14,32-40; Lc 22,39-53), en el final de su vida (Mt 27,46).

La relación es tal que el Dios a quien nadie ha visto nunca, por él se nos ha dado a conocer (Jn 1,18). Quien lo ha visto a él ha visto al Padre (Jn 12,44-45). Su mensaje está centrado en Dios y procede de Dios [8]. Sus obras son la manifestación de cómo Dios actúa. Su confianza en él está por encima incluso de su fracaso histórico.

Esta relación es tan única que, aunque los discípulos sean invitados también a dirigirse a Dios como Padre, siempre habrá una diferencia entre mi Padre y vuestro Padre [9].

La acción de Jesús en su relación al Padre se traduce en fidelidad mutua. Para él, su comida ha consistido en hacer su voluntad (Jn 4,34). A su plan es fiel hasta la muerte. El Padre le es fiel última-

[6] Cf TAMAYO, J. J., «Jesucristo», en *Diccionario abreviado de pastoral*, 244.

[7] GONZALEZ FAUS, J. I., «Aspectos antropocéntricos de Dios en Jesús», en *Sal Terrae* 971 (1994), 636.

[8] SCHILLEBEECKX, E., *Jesús La historia de un viviente* (Madrid 1981), 559.

[9] Cf. JEREMIAS, J., *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966), 30-31.

mente y lo resucita de entre los muertos, lo sienta a su derecha y derrama su Espíritu sobre los suyos. El misterio pascual autentifica esta relación convirtiendo a Jesús en unico camino de acceso a Dios

2 La proclamación del Reino

En el centro de la misión de Jesús se encuentra el Reino de Dios El ha venido para proclamar que esta cerca (Mc 1,15) Tampoco encontramos una clarificación intelectual de lo que es el Reino, pero sí podemos decir que es central en su vida porque a él se refieren sus palabras, sus obras son la señal de que ha venido y su misma existencia es la manifestación

Este Reino tiene las características

— Del protagonismo de Dios en su decisión, en su gratuidad y en su amor,

— De la definitividad en su manifestacion y en la postura que se tome ante el,

— De la salvación del hombre porque supone la bienaventuranza que comienza ahora y que tendrá su plenitud escatológica

Este Reino entra en la historia transformando su realidad desde las mismas obras de Jesús La liberación del mal físico realizada en los milagros y del mal moral significada por ellos es su manifestación El Reino establece la comunion, la que tiene Jesús con el Padre que comienza a vivir con sus discípulos (Mt 12,46-50, Mc 3,31-35) y la que se ofrece a los pecadores transformando su situación Las comidas de Jesús (Mt 8,10, Mc 2,15) son la manifestación de esta comunion

Las palabras de Jesús ilustran la llegada del Reino dando el sentido preciso a sus gestos que pueden ser ambiguos Las parábolas son la narración en clave de alegoría y metafora de la plenitud que entraña La vida misma de Jesús es la clave interpretativa, la parábola última del Reino

Con la vida de Jesús el Reino adquiere caracteristicas nuevas que no encontramos en la revelacion anterior [10]

— La centralidad del mismo Jesus en el mensaje del Reino. El que lo anuncia se convierte en su contenido Por eso, la entrada en el Reino se decide mediante la aceptacion de Jesús por la fe

— Su llegada gratuita y para todos, extendiendose en un universalismo que rompe los particularismos judíos y se apoya en una misericordia que incluye el perdón de los pecados

[10] Cf BUSTO SAIZ, J R, «Jesucristo», en CFC, 646

— Su llegada preferente para aquellos que, a primera vista, se considerarían excluidos de él los pobres, los pecadores, los enfermos, los extranjeros, los niños, las mujeres [11]

El Reino de Dios como verdad se manifiesta ultimamente en el misterio pascual de Jesucristo. En él ha quedado destruido el pecado como prototipo del mal moral y la muerte como prototipo del mal físico. La acción gratuita de Dios ha ido más allá de la historia de los hombres y ha confirmado la pretensión de Jesús como realidad

3 El grupo de los doce

La acción de Jesús y su tarea no pueden ser comprendidas al margen de la libre elección (Mt 10,1-4) de los doce para que vivieran con él y para enviarlos a la tarea del Reino (Mc 3,1-19) Ellos participan de su intimidad y comparten el significado de su vida

Una doble razón justifica su elección y su papel relevante en la vida de Jesús por una parte, su necesidad de asociar a otros a su misión y a la multiplicación de su anuncio, por otra, la significación del nuevo pueblo que comenzaba con la llegada del Reino [12]. El número doce es claramente manifestador de la convocación del Israel escatológico

Este grupo, germen inicial de su Iglesia

— Son creyentes que reconocen y confiesan a Jesús como Señor Son la muestra de que la fe es la llave del Reino (Mt 16,13-20)

— Son seguidores que han hecho de su vida un compartir el destino de Jesús hasta beber su cáliz (Mt 20,23, Mc 10,39)

— Son convertidos que han transformado su realidad (Mc 10,28) y la de sus vidas desde el contacto y la aceptacion del mismo Jesús [13]

El misterio pascual convierte a los doce en apostoles [14] y en primera Iglesia. Los discípulos reciben el mandato de enseñar, bautizar y gobernar por parte del Señor resucitado (Mt 28,16-20) y el Espíritu de Pentecostés transforma su realidad desde la nueva presencia de Jesucristo que les hace compartir su misión y comenzar la acción pastoral de la Iglesia

[11] Todo el evangelio de Lucas es una muestra evidente de la preferencia de todos los marginados en la accion de Jesus

[12] Cf BUSTO SAIZ, J R , ibid , 648

[13] Cf FLORISTAN, C , *Teología practica* 45

[14] Para Pablo, el encuentro con el resucitado es razon del apostolado

III LA ACCION DE LA PRIMERA COMUNIDAD CRISTIANA

El misterio de la Iglesia depende del misterio de la encarnación y Cristo, enviado por el Padre, envía a su vez el Espíritu sobre la Iglesia [15] De este modo, Cristo sigue presente en el mundo a través de la Iglesia de una forma nueva, no encarnada sino pneumática Gracias al Espíritu la Iglesia se convierte en Cuerpo de Cristo y Cristo no está ausente de la comunidad humana [16], pero su presencia solamente puede ser entendida de una forma nueva, desde el misterio de la Pascua.

La presencia de Cristo en la Iglesia y su relación con ella solamente pueden ser entendidas desde el misterio de Pentecostés, porque se trata de una presencia en el Espíritu [17] El hace a Cristo presente y operante en su Iglesia

Por eso, cuando hablamos de la acción de la Iglesia, hemos de afirmar, ante todo, que su ser depende del acontecimiento total de Cristo, está en estrecha dependencia de la globalidad de su misterio [18] Es más, ella misma entra a formar parte de este misterio, fuera del cual no tiene razón de ser La Iglesia es misterio derivado del único misterio que es Cristo [19]

La acción de Jesús tiene su continuidad en la acción de una Iglesia que surge del resto de Israel, del grupo de los discípulos de Jesús terreno y de la recepción del Espíritu de Pentecostés, fruto de la Pascua [20]. Si hemos llamado pastoral a la acción de Jesús por sus connotaciones bíblicas, también llamamos pastoral a la acción de una Iglesia que continúa en el mundo su misión hasta su vuelta

A partir del día de Pentecostés, la predicación apostólica, surgida de la interpretación de la historia de Jesús desde su resurrección y comprendida desde los profetas del Antiguo Testamento [21], va haciendo surgir una comunidad eclesial cuyas características siempre hemos considerado normativas para la Iglesia de todos los tiempos Más que analizar la acción en sí [22] de la primitiva comunidad, analicemos los presupuestos reflexivos sobre los que se construye su ac-

[15] Cf ALFARO, o c , 17

[16] Cf SCHILLEBEECKX, E , «Iglesia y humanidad», en *Concilium* 1 (1965) 65-94

[17] Cf BOFF, L , *Eclesiogenesis* (Santander 1979), 38-39

[18] Para profundizar en este tema, cf ALFARO, J , «Cristo, Sacramento de Dios Padre La Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado», en *Gregorianum* 48 (1967) 5 27

[19] Cf LUBAC, H DE, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 1967), 34-35

[20] Cf SCHLIER, H , «Eclesiologia del Nuevo Testamento», en MS, IV/I, 217-218

[21] Cf SCHNACKENBOURG, R , *La Theologie du Nouveau Testament* (Brujas 1961), 43

[22] Para un estudio de esta accion, cf FLORISTAN, C , «La accion pastoral de la Iglesia primitiva», en *Teologia practica* (Salamanca 1991), 53-80

ción y las características que la definen como tal accion eclesial o pastoral. Son éstas:

a) Es una acción que no es propia de la Iglesia, sino derivada Está en conexión con el Señor Jesús, de quien depende en una continuidad de misión, y es, por su misma esencia, trinitaria, fruto de la economía salvífica de toda la Trinidad Los apóstoles son conscientes, y así lo han testimoniado después los evangelios brotados de sus catequesis, de que ellos continúan en medio del mundo la tarea a la que había sido enviado Jesús por el Padre con la fuerza del Espíritu «Como el Padre me envió, así os envío yo, recibid el Espíritu Santo » (Jn 20,21)

Esta acción trinitaria tiene el protagonismo de la vida de la primera Iglesia y es fundamentación clara de toda la accion pastoral de los apóstoles y de las primeras comunidades cristianas Antecede a toda reflexión Cuando todavía no existía la teología, ya existía la acción pastoral que surge de la mision del Hijo que la Iglesia continúa en el mundo Y para que esta acción exista, el Espíritu de Jesús, fruto de su Pascua, hace presente de una forma nueva a Cristo en medio de su comunidad

Por ello, la accion pastoral de los primeros cristianos no es propia ni es considerada como tal, sino que siempre se repetirá el «en nombre de Jesús» (Hech 2,38, 3,6, 4,18, 10,48) La Iglesia se siente el nuevo Cuerpo por el que Cristo se hace presente y actúa en medio del mundo Quien ha hecho posible esta nueva «encarnación» ha sido el Espíritu de Dios.

La presencia del Hijo por el Espiritu en la comunidad.

— Exige que la Iglesia viva en continua fidelidad No es función propia sino derivada la suya, y el evangelio de Jesús es lo que tiene que anunciar (Hech 4,19-20),

— No se impone, sino que se acepta en libertad. De esta manera la acción de Dios entra en el juego de la libertad con la acción del hombre que, de la misma manera que deja traslucir esa acción, puede oscurecerla e incluso impedirla,

— No acepta detenciones y progresivamente va avanzando Así vemos que una Iglesia surgida en Jerusalén con muy pocos hombres por los años treinta, está extendida por el mundo conocido en los años setenta. El protagonismo del Espiritu está claramente señalado en los Hechos de los Apóstoles, especialmente en aquellos momentos de importancia o en los que se juega el futuro de la vida de la Iglesia bautismo de Cornelio (Hech 10,44-48), primera gran salida a los gentiles (Hech 13,2-4), concilio de Jerusalén (Hech 15,8)

b) La acción pastoral tiene como elementos constitutivos el anuncio del evangelio (centrado en el acontecimiento pascual), el cambio de vida (con todo lo que ello supone de ser en el mundo) y

la recepción de los sacramentos (especialmente el bautismo y la eucaristía). Es significativo el discurso de Pedro en Pentecostés (Hech 2,14-41). Después de haber anunciado a Jesús muerto y resucitado, le preguntan qué tienen que hacer para salvarse; la respuesta de Pedro es el arrepentimiento y la recepción del bautismo

— Anuncio explícito del Señor Jesús, que vamos a ver repetido en cada capítulo de los Hechos. Los apóstoles son testigos de su vida, muerte y resurrección y hacen de Jesús el objeto directo de su proclamación, aunque a veces sea escandalosa o les acarree la persecución Son sabedores de que Jesucristo es el objeto de su predicación y lo específico que ellos tienen que aportar al mundo.

— Cambio de vida como consecuencia de este anuncio Los apóstoles lo piden y pronto vemos la realidad de la conversión Aceptar al Señor Jesús implica aceptar la totalidad de su persona, sus valores y postura ante la vida y el mundo como sentido y configuración de la existencia creyente Ser discípulo es más que aceptar una doctrina; es, sobre todo, compartir una vida La conversión de los cristianos entra en conflicto con un mundo que vive desde otros presupuestos y su novedad encuentra frecuentemente el rechazo

— Recepción del bautismo, que implica la comunión con Cristo y con la Iglesia a través de la celebración sensible de los gestos de la salvación A través de estos gestos, el Espíritu de Pentecostés llega a los cristianos y los frutos de la Pascua, el perdón de los pecados y la incorporación a la comunidad de los salvados, son recibidos por quienes los celebran Esta celebración tiene siempre como autora a la comunidad cristiana que en ella se realiza y se constituye como tal

Estos tres elementos traen como consecuencia la salvación, que debe ser entendida tanto en un sentido histórico como escatológico. La salvación intramundana, la salvación hecha ya realidad en el seno de la comunidad creyente, es promesa y anticipo de la salvación escatológica en la plenitud del Reino que la comunidad espera y hacia la que avanza La comunidad se llama de «salvados» (Hech 2,47)

c) La acción pastoral de la Iglesia crea una comunidad con rasgos y características propios, signos de su identidad, a la vez que conforma distintas estructuras para hacerlas posibles y para que la accion pastoral sea realizada Su realidad es la de la pequeña fraternidad que puede realizar con autenticidad sus signos de identidad. Como características propias, los Hechos señalan

asistencia asidua a la enseñanza de los apóstoles,
vida en común con un cierto tipo de reparto de bienes;
fracción del pan comunitaria,
oración (Hech 2,42-47, 4,32-35 y 5,12-14).

A la vez sabemos que las catequesis se desarrollaban de una determinada manera y siguiendo temas y estructuras no siempre idénticos La vida en común necesitaba ministerios y organización. La eucaristía, en la que el memorial de Jesús era a la vez recuerdo dinámico que ponía a la Iglesia en contacto con su Señor y la impulsaba a manifestar en su vida el amor que Jesús vivió [23], iba teniendo sus plegarias propias y se celebraba conforme a unas normas; la oración iba adquiriendo sus esquemas, etc Es cierto que la comunidad cristiana de los Hechos y las posteriores fueron mucho más creativas que las nuestras y tuvieron una libertad de acción que respondía a una estructuracion concreta de la Iglesia, pero lo que queremos ahora destacar es que las acciones pastorales crean en la Iglesia características de vida y estructuración de esas características, aunque para la Iglesia posterior las características hayan sido normativas y las estructuras no

d) La estructuración de la Iglesia que brota de las acciones pastorales y la misma acción pastoral entran en contacto con los distintos hombres y tiempos evolucionando según las exigencias de la evangelización Los apóstoles y sus comunidades fueron muy libres para dar estas respuestas y para cambiar las estructuras de la Iglesia [24] Podemos decir que las acciones pastorales cambian para que siga manteniéndose la acción pastoral La organización concreta, los ministerios de la comunidad, las formas de oración, los lugares, etc , van respondiendo a las exigencias que el tiempo y el lugar van presentando a la Iglesia.

Estos cambios suelen responder a

— Las distintas personas No es lo mismo evangelizar a un judío que a un pagano Lo vemos claramente en el estudio del Nuevo Testamento Los evangelios tienen diferencias notables dependiendo de los destinatarios Las catequesis en ellos contenidas son de distinto signo y varían incluso en la temática. Recordemos los cambios que ha de realizar la comunidad cristiana al admitir a los no judíos. La decisión de no escandalizar a los que proceden del judaísmo para algunas prohibiciones (Hech 15,29) es muestra clara de que pronto tenemos una comunidad configurada de muy distinta manera y con diferentes leyes

— Las distintas necesidades de la vida comunitaria que la Iglesia tiene y, para solucionarlas, varía sus estructuras Es famoso el caso de los problemas de las viudas que trae consigo la institución del

[23] Cf LEON-DUFOUR, X , *La fraccion del pan Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1983), 156

[24] La obra de BROWN, R E , *Las Iglesias que los apostoles nos dejaron* (Bilbao 1986) es una buena muestra de la diferencia de las estructuras eclesiales en los distintos textos apostolicos

primer ministerio, el de los diáconos (Hech 6,1-7). El llamado primer concilio se reúne para dar respuesta a una necesidad que la Iglesia tiene y a la que hay que atender (Hech 15,1-33). Más tarde seguirá sucediendo lo mismo. La expansión del cristianismo presenta distintas necesidades para la evangelización que irán haciendo surgir nuevas estructuras eclesiales.

— La situación histórico-socio-cultural del mundo. Pronto nos encontramos en la primitiva comunidad la diferencia entre la comunidad judía y la helenista. Los viajes de Pablo son una magnífica prueba de que el primer discurso evangelizador se hace desde muy distintos presupuestos según quienes sean los destinatarios (Hech 17,16-34). Después va a presentarse la mentalidad romana. Estas situaciones influyen poderosamente en la configuración concreta de la Iglesia, que, para su acción pastoral, se basa en muchas ocasiones en los moldes culturales de los hombres e incluso aprovecha sus mismas estructuras como plataforma de evangelización. Y es lógico que así sea, porque sin esa encarnación cultural, difícilmente podría la Iglesia realizar su misión y su tarea.

Podemos decir que la autorrealización de la Iglesia pasa por el diálogo con la historia y con los elementos de la historicidad. El hoy del mundo, de la cultura y de la historia entra en contacto con la acción pastoral de la Iglesia; la Iglesia dialoga con ellos para encarnar su acción en formas y estructuras que den respuesta a ese hoy. El lenguaje, los edificios, las vestiduras, la estructura jurídica, la estructura mental, los moldes filosóficos, etc., son asumidos por el evangelio y puestos al servicio de la evangelización. Solamente así puede encarnarse en un contexto cultural. Aunque este diálogo puede ser costoso y fuente de problemas, es absolutamente necesario para que la misión de la Iglesia, la tarea para la que ha nacido, siga realizándose.

e) La acción pastoral de la Iglesia entra en estrecha relación con la teología y con el magisterio. Es más, es una acción que resulta del ejercicio cada vez más notable de estos ministerios. ¿Desde dónde brota la acción concreta por la que la Iglesia opta para dar la respuesta concreta a cada situación? ¿Puede darse una acción indiferente o probar distintos experimentos para ver cuál es el que tiene un resultado más eficaz? ¿Dónde tiene la misma Iglesia los recursos para optar por las acciones? El servicio de la teología y el magisterio tienen un importante papel en las acciones pastorales. La historia de la primera comunidad así nos lo demuestra.

— Cuando Pablo tiene que optar por medidas concretas en el caso de los judaizantes, no toma una decisión acomodada a su manera concreta de ver, sino que hace teología de la universalidad de la salvación. La situación real de la Iglesia es fuente de una reflexión

teológica que en sus primeros momentos no existe, porque solamente quiere repetir la acción de su Señor, pero que, posteriormente, se va haciendo necesaria por la pluralidad de situaciones, por la aparición de problemáticas totalmente nuevas y por el mismo diálogo, apologético o no, con la cultura y el pensamiento circundantes. No se entiende una acción pastoral nueva sin una teología que la sustente. Entre los servicios que el pensamiento aporta a la Iglesia hay que destacar el de ir fijando la propia tradición [25]. El concepto de salvación, de Iglesia, de evangelización, etc., se hace visible y captable en las acciones pastorales, pero son éstas también las que obligan a la teología a adentrarse en diferentes y nuevas temáticas. Este diálogo entre la pastoral y la teología ha sido siempre provechoso y fecundo. Ha hecho que la teología no se ande por las ramas y que las acciones pastorales hayan sido serias. La dirección de la influencia siempre ha sido doble: unas veces han sido las necesidades de la evangelización las que han impulsado el pensamiento y la reflexión teológicos, otras ha sido el mismo pensamiento quien ha señalado a la Iglesia caminos de acción y opciones concretas en su actividad pastoral. En todo este desarrollo no podemos olvidar la acción del Espíritu que conduce a la Iglesia y que se vale también de la tarea del pensamiento para realizar su obra.

— Pedro decide el bautismo de los primeros gentiles (Hech 10,47-48). Pablo y Bernabé suben a Jerusalén para solucionar el problema de la Iglesia de Antioquía (Hech 15,2). Pablo hace cambiar el comportamiento de la Iglesia de Corinto y se siente con el poder necesario para hacerlo, etc. Cada una de las comunidades cristianas creadas va teniendo un responsable último desde la autoridad apostólica. La expansión del cristianismo por la tarea evangelizadora va sembrando comunidades cristianas en las que se articula un servicio de autoridad, aunque al comienzo sea más indeterminada y no siempre coincida en su estructuración. Poco a poco la Iglesia fue creando un ordenamiento de su vida y de sus ministerios al servicio de esa vida. Entre sus tareas, se van destacando las de conservar la herencia apostólica y las de distinguir entre la recta y la falsa doctrina [26], servicio inexcusable para ir fijando la regla de la propia fe. En definitiva, las últimas decisiones de la acción pastoral no corresponden a la teología ni a la acción carismática, tan presente en la primera comunidad, sino al servicio de la jerarquía [27], que, sin oponerse a

[25] Cf. TREVIJANO, R., *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995), 374-378.

[26] Cf LOHSE, E., *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1978), 251-255.

[27] «Los carismas y su función edificante no se contradicen en absoluto con lo que llamamos "ministerio". Este surge en la Iglesia desde el principio, sea en la forma que fuere y de un modo más o menos reflejo. Su punto de arranque está ya en el boceto

países de lengua alemana, especialmente en la época de su nacimiento y de su primer desarrollo. Su llegada a otros países ha sido posterior y no siempre ha crecido marcada por los distintos pasos que vamos a señalar. En concreto, en España, tenemos que hablar de un desarrollo muy posterior, a veces tardío con relación a las ideas europeas, y sin haber hecho propias las distintas etapas de su desarrollo.

Casi podemos decir que fue el acontecimiento del Vaticano II, con toda su problemática anterior y posterior, el que hizo que la teoría y la práctica pastoral de la Iglesia española se encontraran con las ideas que la teología centroeuropea había ya desarrollado ampliamente.

I. EL NACIMIENTO Y EL PRIMER DESARROLLO

1. La primera configuración

Cuando el tres de octubre de 1774 [2] nace la teología pastoral al hacerse efectiva la reforma universitaria emprendida por María Teresa de Austria, hay tres factores históricos que, presentes en su nacimiento, configuran fuertemente la orientación que va a tomar durante sus primeros años:

— La unilateralidad visible y jerárquica de la teología postridentina en su concepción eclesiológica que, en la polémica antiprotestante, se había centrado solamente en algunos aspectos parciales de la doctrina tradicional.

— El josefinismo del imperio austriaco que, en su concepción absolutista, quiere poner a la Iglesia al servicio de su poder y como medio para mantenerlo.

— La decadencia de las ciencias teológicas que, en aras de la polémica de los años anteriores, solamente han girado con muy poca vitalidad en torno a temas jurídicos y canónicos con fines claramente apologéticos.

La pretensión de la reforma estaba en «poner la universidad bajo la guía recta de la administración estatal y hacer el estudio, en la medida de lo posible, fructuoso para los intereses del Estado». El encargado de llevar a la práctica la reforma universitaria en el campo de la teología fue el canonista F. S. Rautenstraucht, abad benedictino de la facultad teológica de Praga, que hace la reforma de los estudios

[2] Ya en el año anterior se había dado un intento para la creación de una teología pastoral dedicada a los clérigos menos dotados.

que aprobaría la emperatriz, y en ella aparece por primera vez la pastoral con entidad propia.

La utilidad de la pastoral es simple y clara. Aparece englobando una serie de asignaturas de tipo práctico con las que los pastores completarían su estudio teórico de cuatro años. En el último año de teología, quinto de sus estudios, aprenderían el uso de las ideas teológicas para la *cura animarum.*

Aparecen ya entonces las asignaturas englobadas en ella marcadas por una serie de constantes que se repetirán en los años posteriores:

— La exclusividad de la persona del pastor como único objeto de estudio de la teología pastoral. En él se centra toda la actividad de la Iglesia y la nueva asignatura quiere hacer de él un «pastor bonus» preparándolo para la actividad pastoral.

— Los deberes de los pastores agrupados en torno a las tareas del enseñar, santificar y regir a su grey.

— El método del estudio, rigurosamente deductivo, que iba de los principios teóricos estudiados durante los cuatro años anteriores de teología a las aplicaciones prácticas.

No podemos olvidarnos del josefinismo que guiaba toda la operación. El sacerdote era entendido como un funcionario estatal. La teología, que estaba en franca decadencia, ayudaba a esta pretensión de un Estado absolutista que consideraba a los pastores funcionarios espirituales para la formación de buenos cristianos que serían, a su vez, buenos ciudadanos. Este rasgo josefinista, al menos en los primeros tiempos de producción de la teología pastoral, aparece recalcado e, incluso, exagerado.

Nace así esta nueva disciplina, que surge más como un arte y una técnica que como una verdadera ciencia. Su contenido es, sobre todo, un compendio de normas para las situaciones que el pastor puede encontrar en el ejercicio de su ministerio. Su razón de ser es, ante todo, pragmática y esta característica pasará a todos los manuales que aparecerán posteriormente.

Es denominada indistintamente teología pastoral y teología práctica (dependiendo si el acento caía más en el sujeto de la acción o en su objeto), aunque el nombre de pastoral es el que se cita más.

Con todo, hay que conceder un valor a la nueva asignatura que nace con estas características: ha puesto en conexión a la teología con la sociedad. Es verdad que con una sociedad con sus características muy determinadas, pero ahí se encuentra el campo donde se desarrollarán ya desde entonces los estudios pastorales: la conexión de la teología con la situación concreta de la Iglesia. La teología no es entendida al margen de la vida, sino que concluye iluminando su realidad y siendo origen de la acción de la Iglesia en ella.

Hasta mediados del siglo XIX podemos decir que la pastoral se rige por estas coordenadas, que tienen muy poco de teológicas.

2. Orientaciones renovadoras del siglo XIX

Aunque los manuales de tendencias josefinistas iban imponiéndose y se publicaban en amplio número, la reforma de las ideas eclesiológicas que había tenido lugar en Tubinga en el primer tercio del XIX se hizo notar fuertemente en el campo de la teología pastoral. La nueva eclesiología nacida de la mano de J. A. Möhler, que había descubierto para la Iglesia la vida como concepto fundamental, su dependencia del Espíritu y su relación con el Verbo encarnado, repercute con claridad en el ámbito de la teología pastoral.

Es verdad que tanto la reforma eclesiológica como la pastoral tienen que esperar casi un siglo para que sus ideas sean aceptadas por la globalidad de la Iglesia y que ambas solamente suponen una luz en medio del camino, pero también es cierto que en ellas se encuentra el origen de una forma nueva de concebir la Iglesia y su acción pastoral que iba a dar abundantes frutos.

Dos son los ejes en torno a los que gira la reforma de la concepción pastoral:

1. La orientación bíblico-teológica de la escuela de Tubinga. De la misma manera que en las ideas eclesiológicas, Tubinga supuso en pastoral el paso de una teología de la ilustración a una teología del romanticismo [3]. La obra de J. S. Drey y, sobre todo, la de J. M. Sailer [4] suponen una mayor incidencia del aspecto bíblico-teológico que del pragmático y utilitario de la época anterior.

Sailer va a centrar la tarea del pastor en el servicio a una revelación que se continúa en el mundo por medio de la Iglesia. Es, por tanto, la Sagrada Escritura la base de la teología pastoral. Desde ella y en el tejido vivo de una Iglesia que la guarda, la pastoral intenta formar al pastor en los contenidos de la predicación, para que ella sea continuación de la palabra de Jesucristo, revelador del Dios Amor.

Una concepción de este tipo prima claramente la predicación y la catequesis por encima del resto de tareas pastorales, pero ha tenido el gran mérito de situar la misión del pastor en una concepción eclesiológica al servicio de la revelación, superando así las tendencias de tipo utilitario de la teología pastoral anterior. Situar la teología pastoral y la acción de la Iglesia dentro de unas coordenadas cristológi-

[3] Cf. CALVO, F. J., «Teología Pastoral», en CFP, 719.

[4] Especialmente su *Pastoraltheologie*.

cas, eclesiológicas y salvíficas supone un verdadero avance. Buscar la identidad del pastor en la obra de Cristo que la Iglesia continúa supone una auténtica renovación, aunque lamentablemente se siga identificando al sacerdote, al pastor, con la Iglesia.

Parece que toda la misión de Cristo se continúa solamente en él y, por ello, su mejor definición es la de *alter Christus*, definición que siempre ha tenido un gran éxito en los tratados de espiritualidad sacerdotal.

2. La orientación eclesiológica de A. Graf. Orientación que surge a mediados del siglo XIX también en la escuela de Tubinga. Es el resultado en la teología pastoral del renacer eclesiológico de toda la escuela, y especialmente de J. A. Möhler. Tanto es así que muchos autores han visto su obra como pura eclesiología. Sin embargo, lo que Graf ha intentado con su estudio [5] ha sido fundamentar científicamente una teología pastoral católica que, hasta entonces, ni era teología ni se mantenía a niveles distintos del pragmatismo empírico.

El punto de partida de Graf se sitúa en la centralidad de la Iglesia y en su concepto de teología como autoconciencia de esa misma Iglesia:

— Identificado con los conceptos románticos de la escuela de Tubinga desarrollados por sus colegas, entiende la Iglesia como un conjunto orgánico, como un sujeto activo, como permanencia histórica de la obra salvadora de Dios realizada en la historia, como anunciadora de tal salvación a la humanidad. La Iglesia es un organismo viviente que «se edifica a sí misma».

— Junto a este concepto de Iglesia la teología es la «autoconciencia científica de la Iglesia». En esa autoconciencia coloca Graf las asignaturas teológicas y coloca también la teología práctica como la parte de la teología que se ocupa de la conservación, desarrollo y realización de la Iglesia en el futuro, de su autoedificación.

Una concepción así hace que la pastoral encuentre un estatuto científico dentro de la teología y deje de ser apéndice o conclusión práctica de las asignaturas anteriormente estudiadas. Ahora es una parte esencial del estudio teológico claramente interrelacionada con las demás. Por otro lado, deja de ser la asignatura que tiene como objeto la preparación de los pastores; lo que hace ahora es desarrollar teológicamente una de las dimensiones de la misma Iglesia. Por ello, el nombre de teología práctica es preferido al de teología pastoral.

La obra de Graf, de indudable valor por el cambio de óptica y por las repercusiones posteriores, implica sin duda una novedad que

[5] *Kristische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* (Tubinga 1841).

ha podido ser exagerada. Se ha dicho que comienza la eclesiología de comunión, que es un verdadero tratado eclesiológico, que ha supuesto el hallazgo del camino de toda pastoral. Simplemente conviene situarla en su momento histórico. Hay que encuadrarla dentro de la renovación eclesiológica de Tubinga y de la concepción romántica. Como la obra de Möhler, representa un momento aislado y fecundo que tardará mucho tiempo en dar sus frutos; obras de un siglo después nos recordarán las intuiciones de Graf, pero desde nuevas perspectivas eclesiológicas que aún no estaban presentes en su obra.

Fue una lástima que su discípulo J. Amberger, que se propuso concluir su obra, abandonara su planteamiento al no concebir la Iglesia como comunidad orgánica que se construye dinámicamente en la historia, sino como realidad perfectamente establecida, con lo que el concepto de autoconstrucción carece de razón de ser. Con ello, la pastoral es vista en su dependencia del derecho canónico y no de la esencia de la Iglesia, visión propia de su maestro. El nombre de teología pastoral vuelve a ser utilizado y el pragmatismo de la época anterior vuelve para que los pastores estén al servicio de esa Iglesia perfectamente establecida.

3. Unidad de eclesiología y pastoral en su nacimiento

Hemos podido apreciar que el nacimiento de la teología pastoral está claramente marcado por las ideas eclesiológicas de su tiempo. La pastoral de la Iglesia es reflejo mismo de esas ideas. El paralelismo lo apreciamos de manera especial en que:

— Se da un concepto de Iglesia, tanto en eclesiología como en pastoral, muy marcado por los aspectos visibles, especialmente por los jerárquicos. De este modo, los conceptos pastorales van a desarrollarse atendiendo a la tarea de los pastores, en los que se centra toda la misión de la Iglesia.

— Al darse un concepto eclesiológico dominado por la noción de sociedad perfecta, la pastoral se detiene especialmente en los medios que aseguran el funcionamiento de dicha sociedad.

— Cuando surge un concepto nuevo de Iglesia, también surge un concepto nuevo de teología pastoral. En el mismo ámbito y con las mismas personas.

— Es decisivo para la renovación de las dos materias el encuentro de las ideas eclesiológicas con las románticas. La vida, el dinamismo, la comunión están en la base de la renovación.

— La renovación se realiza especialmente por el redescubrimiento del aspecto interno eclesial. La animación del Espíritu o la fundamentación cristológica de la Iglesia sustituyen un desarrollo

teológico que potencia la visibilidad externa y jurídica por la vitalidad interior procedente de la presencia divina.

— La misma repercusión eclesial tiene la nueva eclesiología como la nueva teología pastoral. El alcance de una y otra son similares y el tiempo en que estuvieron olvidadas también. La renovación previa al Vaticano I no fue compartida por la generalidad de la Iglesia.

— Tanto la eclesiología como la pastoral de la época se caracterizan por el poco nervio teológico. La cientificidad de ambas es muy pobre y su teología es bastante restrictiva. Elementos fundamentales de la noción eclesial permanecen en el olvido.

— Las dos disciplinas están marcadas por la polémica y por las reacciones de tipo apologético. Lejos de ser creativas y profundizar en el propio ser, se detienen en crear las seguridades necesarias para su pervivencia y para defenderse de los ataques. Cuando se da un planteamiento lejano a la polémica, ambas renacen y adquieren nueva vitalidad.

— Por último, vemos que el renacer de ambas disciplinas se da cuando entran en contacto con el mundo que las rodea. No son ajenas a la situación de su tiempo. Las ideas románticas en diálogo con las ideas eclesiológicas han sido fecundas para la teología y para la pastoral. Este diálogo es significativo y fuente de creatividad teológica.

II. LA EPOCA DE LOS MANUALES DE PASTORAL

Los manuales de finales del siglo pasado y del primer cuarto de nuestro siglo se caracterizan por la visión eclesiológica brotada del desarrollo del Concilio Vaticano I. Un concilio suele marcar una época en la vida de la Iglesia, es un acontecimiento eclesial de primer orden, y ciertamente así lo fue el Vaticano I. Aunque poco tiempo después las ideas sobre la Iglesia cambiaran tanto en la teología como en la misma doctrina pontificia, sin embargo, en la doctrina teológica común y escolar estas ideas estuvieron marcadas por la recepción de lo que había sido el acontecimiento conciliar.

1. **Los manuales de pastoral**

Una idea está en la base de todos los manuales: que la tarea del pastoreo de Jesús, su obra salvífica, es continuada por la Iglesia a través de sus órganos visibles establecidos por el mismo Cristo como sujetos del gobierno pastoral. La referencia bíblica del buen pas-

tor es aplicada directamente a los pastores de la Iglesia y su oficio. El oficio es definido en términos de *cura animarum*.

Dos son, por tanto, las ideas centrales que definen los campos de estudio de los manuales:

— La tarea pastoral de Jesucristo, buen pastor, continuada en la Iglesia a través de sus pastores y articulada desde los *tria munera*, profético, sacerdotal y real [6], con sus respectivas misiones de enseñar, santificar y regir.

— La *cura animarum* como concreción de esa tarea, entendida desde una visión antropológica de tipo dualista e individualista.

En cuanto a los contenidos de la acción pastoral, los manuales van polarizándose en el ministerio real, en la hodegética, en la tarea de regir la comunidad, ya que los contenidos de las otras misiones van encontrando su puesto en otras asignaturas teológicas: homilética, catequética y liturgia. El tratamiento suele ser jurídico y descriptivo de técnicas pastorales.

La teología pastoral es considerada así como una ciencia aplicada. Tomando como base las ideas teológicas desarrolladas por la dogmática, ella se encarga de sacar las conclusiones válidas para la vida y la acción de la Iglesia. La pastoral es teología como corolario, como apéndice de la dogmática. Es desarrollo práctico de algunos elementos estudiados en los diversos tratados.

Los manuales se convierten en un auténtico recetario de consejos pastorales que, tomando su base en la dogmática, intentan iluminar las distintas situaciones que el pastor puede encontrar en el ejercicio de su ministerio. Las divisiones y las subdivisiones se multiplican en ellos y la catalogación de acciones y de consejos se realiza con el fin de favorecer el estudio.

2. Una excepción en este tiempo

En el terreno pastoral germinan en este tiempo algunas ideas que no se conforman con el esquema de los manuales y que quieren ser pioneras en la Iglesia de un nuevo hacer que esté en consonancia con los problemas de la sociedad y entre en diálogo con ellos. Es significativa en este sentido la obra de H. Swoboda [7], que cambia de raíz el método teológico de la teología pastoral e inicia una forma de actuar que será después asumida por los pastoralistas de la pastoral de conjunto. Su libro, lejos de partir de las ideas de la dogmática, parte de la situación concreta de las parroquias de las ciudades para

[6] Cf. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, I (Brescia 1989), 58.

[7] *Grosstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie* (Regensburg 1909).

las que las situaciones de los manuales no sirven y se hace nuevas preguntas. Aboga por soluciones concretas que rompen los esquemas de los anteriores libros de pastoral, pero que plantean a la Iglesia la eficacia en su obrar. La nueva situación social de las ciudades es la que le ha llevado a un nuevo planteamiento de la acción pastoral en la Iglesia. Es verdad que su libro está prácticamente limitado al tema de la parroquia, pero la preocupación pasará después de unos años a la complejidad de la acción pastoral de la Iglesia.

3. Relaciones con las ideas eclesiológicas

El Concilio Ecuménico Vaticano I fue un acontecimiento eclesial de primer orden que dejó su impronta tanto en el desarrollo de las ideas eclesiológicas como en el de las pastorales. El largo tiempo de recepción del Concilio hace que durante aproximadamente cincuenta años se repitan continuamente las ideas que del aula conciliar habían salido. Tanto en eclesiología como en pastoral el hecho produce un estancamiento y una opción. Estancamiento porque la creatividad de este período es casi nula, limitándose a repetir las ideas conciliares; opción porque, de las dos tendencias eclesiológicas llegadas al Concilio, la que suponía la tradición postridentina triunfa sobre la minoritaria que había brotado en Tubinga y había llegado al aula conciliar de la mano de los teólogos del Colegio Romano. La nueva eclesiología y la nueva teología pastoral deberán dormir en el olvido y la eclesiología de corte apologético y la pastoral de los manuales serán las que estén presentes en los centros universitarios y en la formación de los futuros sacerdotes.

— Las tendencias postvaticanas se caracterizan por una fuerte unilateralidad en el tema de la jerarquía y la autoridad en la Iglesia. En la eclesiología la jerarquía ocupa el centro del estudio eclesiológico y en pastoral la figura del pastor, claramente jerarquizada, acapara sobre ella la tarea de continuar en la Iglesia el pastoreo de Jesucristo. La totalidad del Pueblo de Dios y los laicos están totalmente ausentes de los tratados teológicos, a no ser que aparezcan como sujetos pasivos y receptivos de lo que es la acción pastoral en la Iglesia.

— El tratamiento de las ideas eclesiológicas y de las ideas pastorales sigue un método fundamentalmente escolástico, con una estructuración rígida y con una abundancia de divisiones y subdivisiones. Dentro de una metodología de este tipo, es difícil que los temas de realidades que corresponden a la gracia, al misterio y a lo sobrenatural puedan ser tratados con la profundidad requerida. Encontramos una superficialidad que vuelve a una historia que, en gran ma-

nera, ya habia sido superada o habia comenzado a poner los cimientos de la superacion En el ser y en el actuar de la Iglesia hay muchas realidades que no son facilmente manipulables

— Tanto la eclesiologia como la pastoral pecan de ahistoricismo Desarrollan la doctrina del ser y del actuar eclesial sin tener en cuenta la sociedad con la que estan en dialogo y sin que esa historia haga a la Iglesia sus propias preguntas Esta ausencia de historicidad hay que entenderla tanto fijandose en el presente como en el pasado de la vida de la Iglesia El pasado, normativo en algunas ocasiones e iluminador en otras, no es asumido por la reflexion teologica Asi, eclesiologia y pastoral carecen de incidencia en la misma marcha de la Iglesia Precisamente la renovacion posterior vendra por la escucha de la situacion historica y por el dialogo renovador con ella

— La eclesiologia y la pastoral se preocupan umlateralmente y con exageracion del tema de la institucion, al que, cada una desde su perspectiva, defienden Las dos disciplinas tienden a asegurar esta institucion como garantia del autentico ser de la Iglesia De este modo, los caracteres visibles de la Iglesia son los que prevalecen en su estudio y, aunque los tratados de pastoral esten destinados al cuidado de las almas, este cuidado se desarrolla por la seguridad de elementos visibles en la vida de la Iglesia La santidad de las almas parece el resultado exacto de la puesta en practica de unas normas concretas sobre el funcionamiento de las instituciones

— No todos siguieron los mismos caminos, tanto en una disciplina como en la otra Aunque las ideas nuevas no fueron reconocidas en el campo de la eclesiologia y en el campo de la pastoral, lo cierto es que existen autores que, con su obra, siguen aportando una doctrina renovada dentro de la teologia postvaticana La siembra de su olvido fue ampliamente recompensada por el fruto posterior, fruto que ellos mismos ya no vieron Tanto en el terreno del magisterio como en el de la teologia no se puede decir que los cincuenta años posteriores al Vaticano I fueron perdidos y que no hubo ideas nuevas que renovaran el panorama existente

III LA RENOVACION ECLESIOLOGICA Y SUS REPERCUSIONES PASTORALES TEORICAS

El periodo entre las dos guerras, que tantos frutos tuvo en eclesiologia, impone una profunda reflexion a la pastoral Y viceversa No olvidemos que la renovacion de la eclesiologia fue en gran manera urgida por la renovacion pastoral de la vida de la Iglesia Esta misma renovacion, tanto de la vida pastoral como de las ideas ecle-

siologicas, hace que la reflexion pastoral se vea desbordada por los acontecimientos

1 La insuficiencia de los manuales

La invalidez de los manuales para la vida y la accion de la Iglesia era patente Ni su lenguaje correspondia a la problematica real, ni una centralizacion en las tareas del pastor-parroco descritas en los manuales abordaba ya los interrogantes surgidos en las parroquias de las ciudades surgidas en la revolucion industrial, ni los nuevos problemas de descristianizacion de nuestro mundo estaban contemplados alli Otros movimientos renovadores de la practica pastoral de la Iglesia en los comienzos de nuestro siglo hacian ver como ingenuos los planteamientos de los manuales de pastoral

— Habia cambiado la situacion social de un mundo en el que la Iglesia tiene que ejercer su mision Ante esa situacion la accion de la Iglesia no podia ser la misma, ni la figura del pastor y de las estructuras pastorales podia permanecer inmovil,

— habia cambiado la misma conciencia que la Iglesia tiene de si misma y de su mision desde unos nuevos planteamientos eclesiologicos,

— habian surgido nuevas realidades en la Iglesia que impulsaban a la renovacion el contacto con los origenes, fruto de la renovacion de los estudios biblicos y patristicos, el movimiento liturgico, el movimiento laical, el movimiento ecumenico Las aportaciones de todos estos movimientos no estaban recogidas en los manuales

La teologia pastoral, desde esta situacion, cambia radicalmente su mismo metodo de tratamiento de las realidades eclesiales Para ello

— asume con claridad las nuevas ideas eclesiologicas desde las que quiere replantearse su misma concepcion de la accion de la Iglesia,

— entra en contacto con la realidad social del mundo haciendo de su mision algo mas efectivo y mas real, planteandose seriamente la incidencia de la Iglesia sobre la sociedad concreta con la que vive,

— abandona los intentos sistematicos de hacer teologia pastoral de los manuales y afronta problemas puntuales desde las revistas de pastoral, con lo que se agiliza la reflexion,

— se crean los institutos de pastoral como ayuda eficaz a quienes se dedican directamente a las actividades pastorales, especializandolos en las distintas areas

Es dificil hacer en este periodo una division clara de las tendencias de la teologia pastoral Pensemos que los autores renovados por

las nuevas corrientes eclesiológicas van a convivir con los autores de la pastoral de conjunto y, tanto unos como otros, van a vivir en no pequeño número el acontecimiento eclesial del Vaticano II. Por eso, los distintos matices de la teología pastoral que ahora estudiaremos se intercambian entre ellos y no podemos considerarlos hijos solamente de una tendencia eclesiológica. Simplemente vamos a intentar situarlos desde los acentos más profundos de su obra teniendo en cuenta que no es una orientación exclusiva y que no podemos cerrarlos a otras influencias. Hacemos una clasificación de todos estos autores desde las ideas fundamentales de sus obras más importantes.

2. La repercusión pastoral de la teología del Cuerpo místico

La época situada entre las dos guerras mundiales fue de una gran creatividad eclesiológica. La eclesiología renovada del siglo XIX que dormía en el olvido, la nueva visión de las encíclicas eclesiales de León XIII [8] y los movimientos renovadores de comienzos de siglo propician un despertar eclesiológico fecundo que gira en torno al concepto de Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. Aunque este concepto fue también origen de ideas erróneas y favoreció un misticismo no siempre correcto a cuyo paso tuvieron que salir las intervenciones magisteriales [9], sin embargo la visión eclesiológica iluminada por las ideas cristológicas tuvo grandes repercusiones de tipo teórico y de tipo práctico.

— En esa corriente debemos situar la obra de C. Noppel [10], que lleva a la pastoral dos de las problemáticas más claras de su época: la eclesiología del Cuerpo místico y el apostolado de los seglares en la vida de la Iglesia.

Como los grandes teólogos y pastoralistas del XIX, quiere devolver a la pastoral su base eclesiológica, perdida en una hodegética de tipo pragmático. Para ello se vale de la doctrina eclesiológica del Cuerpo místico, en la que encuentra la base de una pastoral más eclesial y menos individualista. Su objeto es la edificación del Cuerpo de Cristo, tarea que rompe el individualismo anterior para construir una acción pastoral de tipo comunitario.

Pasamos así de un trabajo pastoral centrado en la *cura animarum* a una tarea caracterizada por la guía de la comunidad. Esta comuni-

[8] Especialmente la *Satis cognitum* y la *Divinum illud.*

[9] La más clara fue la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, del 29 de junio de 1943, que marcó con claridad los límites dentro de los que una teología del Cuerpo místico puede desarrollarse.

[10] Fundamentalmente su libro *Aedificatio Corporis Christi, Aufriss der Pastoral* (Friburgo 1937).

dad eclesial tiene su mejor expresión en la vida y en la estructura parroquial.

Noppel, como antes lo había hecho Graf, vuelve a poner en estrecho contacto la eclesiología con la pastoral. Mientras que aquélla estudia la estática de la Iglesia, ésta estudia su dinámica. De este modo, el estatuto científico de la pastoral vuelve a ser revalorado en el interior de la teología.

El que el objeto de la teología pastoral sea la construcción del Cuerpo místico y no la tarea de los pastores favorece la inclusión en la teología pastoral del apostolado de los laicos, tema presente en su tiempo de un modo especial por el desarrollo de la Acción Católica y de sus bases teóricas. Noppel, fiel a la teología y a la práctica pastoral de su época, entiende el apostolado de los laicos como participación en el apostolado jerárquico. Aunque su concepción de la teología del laicado es aún pobre, sin embargo sí hay que señalar la apertura de las ideas pastorales al campo del laicado desde concepciones eclesiológicas.

— Más claras son las influencias de la teología del Cuerpo místico y de las ideas cristológicas aplicadas a la eclesiología en la obra de Fran Xaver Arnold, heredero de los antiguos pastoralistas alemanes de la escuela de Tubinga. Como ellos, intenta convertir la pastoral en teología, alejándose del análisis de hechos concretos o de consejos de tipo pragmático. Su interés está en encontrar el lugar de la acción pastoral en la obra de la salvación. De la misma manera que la teología kerigmática había buscado las dimensiones teologales de la predicación, Arnold busca esas dimensiones para la acción [11].

Encuentra el lugar fundante de la acción pastoral en la mediación de la salvación, a través de la cual se realiza el proceso de la salvación. Esta mediación está en continuidad y ha de entenderse desde la acción de Cristo, verdadero y único mediador de la salvación. Y aquí es donde las ideas cristológicas sirven de fundamento para las eclesiológicas y para su concepción pastoral.

El dogma calcedónico, el principio teándrico, humano-divino, de las dos naturalezas en Cristo [12] es el que ilumina en profundidad la razón de ser de la acción pastoral y su modo concreto de realización. En la Iglesia se da una actuación divina y una actuación humana que confluyen en la acción pastoral de una manera similar al dogma cristológico. La acción de la Iglesia no sólo continúa la mediación de la acción de Cristo en el mundo, sino que la continúa además desde un

[11] Podemos ver resumido su pensamiento en su artículo «¿Qué es la Teología Pastoral?», en *Palabra de salvación como palabra al tiempo* (Estella 1966), p.361-367.

[12] Cf. Arnold, F. X., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen* (Friburgo de B. 1949).

esquema similar. La Iglesia, como Cuerpo de Cristo, continúa la mediación de la salvación y su acción pastoral solamente es auténtica cuando se respeta tanto la parte de Dios como la parte del hombre [13].

Lógicamente la acción de Dios es prioritaria y la humana está a su servicio, pero su conjunción hace imposible el naturalismo pastoral, que concede a la actividad de la Iglesia el protagonismo y la capacidad de dar la fe y el amor, y el quietismo pastoral que margina la contribución personal en el acontecimiento salvífico y hace depender todo de Dios. En realidad, con Arnold los temas de la *Mystici Corporis* dedicados a la eclesiología se repiten ahora dedicados a la acción pastoral de la Iglesia. Tanto la concepción eclesial como la pastoral encuentran en Cristo el paradigma de sus estructuras.

Y es justamente en el encuentro de lo divino con lo humano, como en el caso de la ontología de Cristo, donde la Iglesia encuentra la raíz de una teología pastoral en totalidad y no reductora.

Habiendo planteado así su teología pastoral, es lógico que se olvide la pastoral para los pastores y que la acción de la Iglesia se abra a todos sus miembros, que pasan a ser ya sujetos activos de esta acción.

— También en Francia P. A. Liégé parte de una concepción eclesiológica para su exposición pastoral. Aunque distingue claramente lo que es eclesiología y lo que es pastoral, y pone la función pastoral en el orden del obrar eclesial, la eclesiología impone una criteriología desde la que él desarrolla los imperativos de la acción pastoral. Fiel a su tiempo, también pone como objeto de la teología pastoral la edificación del Cuerpo de Cristo, con lo que la teología pastoral adquiere un carácter dinámico y el hoy de la historia se sitúa en el centro de su tratamiento.

3. Relaciones eclesiología-pastoral en la teología del Cuerpo místico

El período de entreguerras con sus repercusiones posteriores es de una extraordinaria fecundidad y renovación tanto de la teología eclesiológica como de la teología pastoral. En ambas disciplinas se da el retorno a las fuentes renovadoras del siglo XIX con el triunfo en la teología y en el magisterio de las nuevas corrientes. Tras el paréntesis, largo paréntesis, del período de recepción del Vaticano I, la eclesiología de la interioridad, el misterio y la comunión se impone a la de la visibilidad y el juridicismo, mientras que la pastoral eclesiológica y con carácter científico se impone a una pastoral propia de

[13] Cf. CALVO, F. J., «Teología Pastoral», en CFP, 721.

la manualística basada solamente en los hechos concretos y los datos de la experiencia sin un sólido nervio teológico. Para ambas materias, la noción de Cuerpo místico de Cristo aplicada a la Iglesia sirvió de eje renovador en torno al que se aglutinaron las ideas eclesiológicas y las pastorales. Nuevamente encontramos paralelismos en el transcurso de estos años:

— La interioridad en el ser y en el obrar triunfa claramente sobre una concepción meramente externa y juridicista. No es que se dé un desprecio y un abandono de las características externas, sino que se encuentra para ellas el más claro fundamento. Lo jurídico en la Iglesia y el obrar visible son manifestaciones de una vida interior que la Iglesia lleva consigo y que aparece en todas sus manifestaciones. De ahí la exigencia de que todo lo externo en la Iglesia tenga un carácter sacramental, significativo.

— El concepto de Cuerpo místico de Cristo hace que la Iglesia se comprenda en su ser y en su actuar en continuidad con el ser y el obrar de Cristo. La mediación que supuso su cuerpo como momento central y cumbre de la revelación y de la obra salvífica de Dios para con el hombre continúa en la vida de la Iglesia hasta que llegue el retorno del Señor. Esta continuidad hace que la Iglesia se valore y se considere a la luz de Cristo y que, desde él, juzgue y critique cada momento de su obrar. La Iglesia no es absoluta, sino que hace referencia siempre al ser y al actuar de su Señor.

— El concepto de Cuerpo místico de Cristo hace también que el ser y el obrar de la Iglesia tengan características propias, repitan estructuras, del ser y del obrar de Cristo. El dogma calcedónico de las dos naturalezas hace que la Iglesia considere en unidad al Espíritu que habita en ella y la visibilidad externa de sus instituciones. De la misma manera, el principio divino-humano de Arnold o el principio cristológico de Liégé insisten en la conjunción en el actuar de la Iglesia de la acción del Dios que salva y del hombre que, con su obediencia, colabora en la obra de Dios.

— Desde este concepto de Cuerpo místico de Cristo hay que evitar las concepciones reductoras tanto eclesiológicas como pastorales que insisten unilateralmente sobre uno de los aspectos olvidándose del otro o despreciándolo. El misticismo y el naturalismo son errores presentes en eclesiología y en la pastoral de la Iglesia que son refutados dentro de una concepción del Cuerpo místico aplicada tanto a una como a otra.

— El haber centrado en Cristo la capitalidad de la Iglesia ha traído como consecuencia una valoración de todos los miembros de la Iglesia. La tarea de la jerarquía es ahora valorada como tarea de unos miembros, pero ello no impide que el resto de los miembros de la Iglesia sean contemplados en su acción dentro de una sana concep-

ción de la distribución de los carismas y ministerios. Gracias a esta revaloración de la tarea de todo el Pueblo de Dios, la teología pastoral comienza a ver como sujeto de toda la acción pastoral de la Iglesia a todos los bautizados, rompiendo así un clericalismo presente desde el nacimiento de la teología pastoral.

— La renovación que tuvo como centro el concepto de Cuerpo místico de Cristo fue el paso importante para otras concepciones eclesiológicas y pastorales que iban a convivir con esta renovación o a sucederla de inmediato. La renovación eclesiológica y de la teología pastoral duraría muy poco tiempo, comparándola con otras ideas eclesiológicas o pastorales precedentes, pero sería la fuente de nuevas concepciones que, a partir de ahora, no se presentan como ruptura alternativa, sino como explicitación de lo ya dado.

IV. LA RENOVACION ECLESIOLOGICA Y SUS REPERCUSIONES PASTORALES PRACTICAS

La renovación eclesiológica y pastoral propiciada por el concepto de Cuerpo místico no duró muchos años. De hecho, la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII marcó el momento cumbre de su desarrollo y también el inicio de su decadencia, que no se dio por olvido, sino por profundización en las ideas logradas. En el campo teórico tenemos que hablar de la eclesiología del Pueblo de Dios, de la eclesiología de comunión o de la eclesiología del sacramento universal de salvación para captar sus consecuencias reflexivas; y en pastoral tenemos que hablar de la pastoral de conjunto para apreciar sus repercusiones en el campo de la acción eclesial. Pero hemos de advertir que la pastoral de conjunto sin la época que hemos analizado carecería de fundamento. Es más, no podemos separar estos autores de la renovación pastoral que ahora estudiaremos, aunque el centro de su gravedad pase ahora del mundo alemán al mundo francés.

1. La pastoral de conjunto. Planteamientos

Las técnicas pastorales y su reflexión teológica subyacente que hoy conocemos con el nombre de pastoral de conjunto [14] tienen su origen en el movimiento pastoral surgido en Francia a raíz de la

[14] Cf. MOTTE, J. F.-BOULARD, F., *Hacia una pastoral de conjunto* (Santiago de Chile [3]1964); CALVO, F. J., «Para una pastoral de conjunto», en *Pastoral Misionera* 5 (1965) 45-66; ID., *Orientaciones de una pastoral diocesana de conjunto* (Madrid 1966); HOUTART, F.-GODDIJN, W., «Pastoral de conjunto y planes de pastoral», en *Concilium* 3 (1965) 27-47

segunda guerra mundial y que llega hasta el Concilio Vaticano II que consagró muchas de sus inspiraciones. Sus aspiraciones y adquisiciones, que llenaron la década de los cincuenta en Francia, superaron la geografía [15] y la época de sus planteamientos y llegan al hoy de la acción pastoral.

Por ello, en este momento de la historia de la teología pastoral, tenemos que hablar de ella como reflexión teológica y como profundización reflexiva en la acción de la Iglesia antes que hablar de ella como técnica concreta. La pastoral de conjunto nace como una profunda reflexión teológica, urgida por la situación de la Iglesia, que prepara y aporta los criterios para una solución. En ella, más que en ningún otro momento hasta ahora, nos encontramos con la unión profunda entre teoría y práctica, aspiración suprema de toda la pastoral.

El análisis de una realidad de descristianización, el análisis de insuficiencia y de ineficacia de las estructuras y prácticas pastorales existentes y el análisis de la poca incidencia misionera de la vida cristiana en los ambientes donde se desarrollaba hacen que surja un planteamiento pastoral nuevo al servicio de la eficacia de la acción en la Iglesia.

Surgen entonces, junto a la reflexión pastoral [16], estructuras y técnicas pastorales nuevas para dar respuesta evangelizadora a la acción de la Iglesia:

los movimientos especializados de la Acción Católica francesa,

el movimiento de los curas obreros,

el movimiento de la renovación parroquial en Francia.

Una idea aparece clara desde el comienzo: la importancia de la situación y la necesidad de su conocimiento para el planteamiento de la acción pastoral que quiera ser misionera en medio de ella. El conocimiento de esta realidad daba, a grandes rasgos, los siguientes resultados:

— Diferente estructuración social en la Iglesia y en el mundo. Mientras que la importancia de los grupos sociales cada vez es mayor, tanto ideológica como estructuralmente, y la incidencia de ellos sobre los individuos es determinante, la Iglesia permanece en una pastoral de tipo individualista que ignora la configuración social de

[15] Cf. SEVESO, *Edificare la Chiesa* (Turín 1982), 121

[16] Son ya tópicamente famosos tres nombres y tres obras que hicieron brotar la pastoral de la misión GODIN, H -DANIEL, Y , *La France, pays de mission?* (Lyon 1943), que hace un estudio de la Iglesia en el mundo del proletariado, BOLLARD, *Problemes missionnaires de la France rurale,* 2 vols (París 1945), que hace un estudio de sociología religiosa en ambientes rurales, MICHONNEAU, *Paroisse, communaute missionnaire* (París 1945), que hace un estudio de sus experiencias sobre la vida cristiana en una parroquia urbana.

nuestro mundo. Así vemos cómo grandes masas sociales han dejado en conjunto de pertenecer a la Iglesia.

— La Iglesia, con una gran cantidad de agentes, medios y posibilidades, no es eficaz en sus planteamientos y en sus resultados porque no ha logrado poner todo lo que tiene al servicio de una acción común y conjuntarse desde ella. Su planteamiento pastoral de cara a esta sociedad concreta no existe porque la ignora en su configuración y la conjunción de todos sus medios para la misión en medio de ella brilla por su ausencia.

— El resultado es que sociedad e Iglesia caminan por sendas paralelas sin posibilidad de un encuentro efectivo. El mundo tiene sus leyes y su configuración concreta y la Iglesia se mueve en ambientes propios sin incidencia misionera. Incluso los creyentes, que viven en los ambientes sociales y en los ambientes eclesiales, no han encontrado caminos de unión entre unos y otros, haciendo de su presencia en el mundo una presencia sin fuerza misionera.

— Si la Iglesia está constituida por la misión, tiene que romper una tradición que basa la acción eclesial solamente en el culto, tiene que hacer planteamientos de diálogo, tiene que aprender del mundo la eficacia en sus planteamientos, tiene que comprender la importancia que sobre los individuos ejercen los grupos sociales, tiene que abrir sus fronteras y reavivar sus fuerzas misioneras. En una palabra, la relación y el diálogo de la Iglesia con el mundo deben estar en la fuente misma de la acción pastoral.

Para ello, se desarrolla toda una teología de la misión, que en estos años será la fuente de una renovada acción pastoral y que bebe de la renovación eclesiológica acontecida en los años anteriores, y se desarrollan también técnicas pastorales nuevas destinadas a la eficacia de la Iglesia en la misión. La nueva estructuración social está exigiendo que la Iglesia no se anquilose en sus estructuras y cree estructuras nuevas de cara a la misión.

Como respuesta a esta situación y a estas intuiciones, surge en la Iglesia, especialmente en la francesa, la pastoral de conjunto que después se extendería por el continente europeo y llevaría muchas de sus intuiciones al aula conciliar del Vaticano II.

Su renovación no fue automática, sino fruto de un proceso [17] en el que las intuiciones pastorales fueron afianzándose.En 1961 se celebra en Friburgo (Suiza) el Primer Congreso Internacional de Pastoral. En él triunfa el término y los contenidos de la «pastoral de conjunto». En España, en enero de 1967, el Secretariado Nacional de

[17] BOULARD, «Proyectos y realizaciones de la pastoral de conjunto», en AA.VV., *Problemas actuales de pastoral* (Madrid 1963), p.281-303.

Pastoral organizó la primera sesión sobre la pastoral de conjunto. Boulard, su gran maestro, estuvo presente en ella.

2. La pastoral de conjunto. Realizaciones

El camino de descubrimiento de la pastoral de conjunto incluyó los siguientes pasos:

— El descubrimiento y el estudio de la situación de la sociedad. El «de conjunto» en un primer momento se refiere a la conjunción de fuerzas en los ambientes sociales;

— El descubrimiento de la necesidad de conjuntar en la Iglesia los distintos medios y agentes para su misión desde un planteamiento pastoral y una programación común;

— El descubrimiento de la Iglesia diocesana como unidad pastoral, respondiendo a la unidad teológica, y como centro de conjunción y programación de la acción pastoral eclesial. De este modo, la misma pastoral de conjunto aportó desde el terreno de la acción importantes intuiciones para el camino de redescubrimiento de la teología de las iglesias locales [18]. La misma figura del obispo y de su ministerio queda fortalecida pastoralmente, siendo el motor y el animador pastoral del conjunto diocesano.

Bajo la denominación de pastoral de conjunto laten, pues, dos problemas que quieren ser abordados: por una parte, el tema de la evangelización descubierto desde una profundización en la misión; por otra, el tema de la eficacia, tantas veces descuidado en la práctica pastoral que se mueve por intuiciones, con desorganización, en anarquía de esfuerzos, en fragmentariedad, etc. La eficacia exige unidad de intentos, continuidad de acción y tiempos largos de realización [19].

Para insistir en esta eficacia, es necesario:

— El conocimiento del mundo y de la relación concreta de la Iglesia con él, tarea previa a toda programación o acción pastoral. Para este conocimiento, la Iglesia necesita la ayuda de ciencias no estrictamente religiosas y la metodología propia de esas ciencias;

— La integración de las acciones eclesiales que termine con la fragmentariedad presente en la acción pastoral [20]. Los autores de la

[18] En cuanto a este camino, cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O., «Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en LEGRAND-MANZANARES-GARCIA, *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992), 33-78.

[19] Cf. MIDALI, M., *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Roma 1985), 80.

[20] Cf. MIDALI, o.c., 80.

pastoral de conjunto abogan por una integración de actividades tanto en el espacio como en el tiempo: proyectos que abarquen mayores zonas pastorales y proyectos a más largo plazo que unifiquen e identifiquen la acción;

— La coordinación de los agentes de pastoral y el descubrimiento y potenciación de nuevos agentes conjuntados en nuevas estructuras. La figura del laico militante y de los movimientos laicales se agranda en este período por la importancia dada a la misión en los ambientes;

— La dirección de la acción sobre conjuntos humanos concretos. Sobre una acción pastoral construida solamente desde la parroquia, la pastoral de conjunto se fija en las zonas humanas, es decir, en la unidad social elemental de la vida de un grupo de personas. Su realidad es sociológica y está tomada de la geografía humana, de las relaciones entre individuos de un territorio que permite el desarrollo de todas las dimensiones significativas de la existencia humana.

3. Relaciones con la eclesiología sacramental de la época

Aunque la eclesiología de la Iglesia como sacramento universal de salvación y la teoría pastoral de la pastoral de conjunto se dan unidas en el tiempo, no podemos ver una unión tal que nos haga descubrir totalmente a una dependiendo de la otra o con todos sus fundamentos en ella. Como nos ocurrió en el apartado precedente, solamente podemos encontrar un estrecho parentesco entre ambas, pero no los aspectos teóricos y prácticos de la misma doctrina. La pastoral de conjunto es solamente una de las consecuencias de una eclesiología que iba a dar muchos más frutos y que, además, no iba a centrarse solamente en este tiempo determinado. Sin embargo, esto no nos impide buscar también en esta época una serie de paralelismos entre la doctrina eclesiológica y la doctrina pastoral, porque ciertamente están presentes:

— La primera coincidencia es la misma renovación que está en la raíz de ambas. Tanto la concepción eclesiológica sacramental como la pastoral de conjunto rompen con esquemas fijos desde hacía siglos en la doctrina y en la práctica pastoral de la Iglesia. Ambas son el resultado de una autocrítica profunda que la Iglesia se hace tanto en su doctrina como en su acción. Buena parte de esta renovación se debe a la concepción sacramental de la Iglesia, que ha descentralizado a la misma Iglesia desde Cristo a quien continúa en la misión, desde el Reino significado, instaurado y celebrado por ella y desde el mundo a quien la Iglesia sirve y para quien ella es. Estos elementos fuertemente marcados por la teología provocan un aban-

dono de la pastoral centrípeta de la Iglesia para comenzar una pastoral de misión y de servicio que años más tarde sería consagrada por los trabajos del Concilio Vaticano II.

— La misma concepción sacramental de la Iglesia repercute en un concepto de misión y de evangelización que anteriormente no era subrayado en la acción pastoral de la Iglesia. Si la Iglesia es sacramento de una salvación que no sólo es significada, sino también realizada de una forma histórica, la atención doctrinal y pastoral de la Iglesia no se dirigirá ya solamente al interior de su vida en la que esta salvación se realiza, sino que comenzará a preocuparse por los destinatarios de esta salvación y por los medios necesarios para que llegue a ellos. La doctrina va a incluir fuertemente al mundo dentro del tratado eclesiológico y la pastoral de conjunto va a surgir como remedio a una falta de evangelización por parte de la Iglesia a una serie de ambientes. El revalorizado concepto de misión, tan teórico y tan práctico, va a ocupar ahora uno de los espacios esenciales de la eclesiología y de la pastoral.

— Este diálogo con el mundo urgido por el mismo concepto sacramental de la Iglesia no se da solamente en una dirección, sino que la Iglesia escucha también la voz del mundo y escruta en él los signos de los tiempos, como más tarde diría el Vaticano II. En concreto, la pastoral de conjunto ha tomado el mundo en su estructuración social, las características de las relaciones sociales, la configuración de los ambientes, las influencias de las elites en las masas, etc. Como respuesta a la realidad social, la Iglesia ha estructurado su evangelización y su acción pastoral, ha iniciado la evangelización de los ambientes, ha descubierto la dimensión pastoral del concepto de diócesis, ha puesto en crisis la tradicional pastoral parroquial desde la eficacia en el mundo, etc. La teología sacramental aplicada a la Iglesia ha hecho que la significatividad de la Iglesia exija un conocimiento y una escucha de la voz del mundo.

— La eclesiología sacramental unida a la del Pueblo de Dios ha aportado una gran riqueza al laicado y a su misión en el mundo como misión propia. Ha sido la eclesiología del Pueblo de Dios quien ha descubierto nuevamente el puesto central del bautismo en la vida de la Iglesia y la misión compartida por todos los bautizados. Desde ella, la pastoral ya no es tarea de los pastores de la Iglesia, sino de todo el pueblo de Dios, que, desde su bautismo, comparte la misión de la Iglesia. Desde esta conciencia del propio bautismo, surgirá también la realidad pastoral del laico militante, tan necesaria para la pastoral de conjunto y para la evangelización de los ambientes. Este laico verá ya su apostolado como desarrollo de la misión bautismal y no como delegación de la jerarquía. Esta misma doctrina

será la fuente de los movimientos apostólicos especializados como forma nueva de la tarea pastoral de la Iglesia.

— Todos estos elementos tanto sacramentales como pastorales han llevado a la acción de la Iglesia a una concepción más integral y menos parcial-territorial. Antes de esta eclesiología, la acción de la Iglesia estaba radicada en las parroquias y, dentro de ellas, el culto ocupaba el puesto central. Ahora las parroquias comienzan a verse en la unidad diocesana y en el conjunto de una zona humana al servicio del cual están, la vida eclesial comienza a preocuparse de una evangelización que preceda al culto para que el culto sea realmente tal. Podemos decir que nuevos aspectos de la vida de la Iglesia han aparecido en su pastoral o han sido revitalizados.

— Como nos ocurrió en el tiempo anteriormente analizado, tanto el tema doctrinal de la sacramentalidad de la Iglesia como el pastoral de la acción conjunta han desbordado los límites de su tiempo para comenzar a ser doctrina comúnmente asumida y práctica compartida. La celebración del Vaticano II contribuyó en gran manera a esta realidad.

CAPÍTULO IV

LA CONSTITUCION PASTORAL DEL VATICANO II

BIBLIOGRAFIA

ACERBI, A., «La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo», en *Concilium* 166 (1981) 435-446; ANTON, A., *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid 1987), 866-914; ALBERIGO, A.-JOSSUA, J. P. (ed.), *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987); CONGAR, Y. M.-PEUCHMAURD, M. (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, 3 vols. (Madrid 1970); FLORISTÁN, C., *Vaticano II, un concilio pastoral* (Salamanca 1990); GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio Vaticano* (Salamanca 1988); LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989); LUBAC, H. DE, *Diálogo sobre el Vaticano II* (Madrid 1985); MONDIN, G. B., «La Chiesa e il Mondo», en *La Chiesa primizia del Regno* (Bolonia 1986), 473-498; PEREZ DELGADO, E. (ed.), *Temas conciliares. 25 años después* (Valencia 1990).

A lo largo del recorrido histórico que hemos desarrollado en el capítulo precedente, siempre hemos encontrado una diversidad de enfoques del problema eclesiológico y, como consecuencia, del problema pastoral. Las concepciones jurídicas y comunitarias, internas y externas de la vida eclesial, se han intensificado unilateralmente en las visiones teológicas, o en las del magisterio, o en sus repercusiones pastorales, o en las de todos entre sí, resultando que más de una vez teología, magisterio y acción pastoral no se han dado la mano en el tiempo, sino que han tenido que pasar los años para que la concepción de la Iglesia de los teólogos haya repercutido en los documentos magisteriales o en la acción de la Iglesia.

Sin embargo, el Concilio supone la colaboración de la teología y el magisterio en el mismo trabajo y también el trabajo común de teólogos con distintos modos de pensar y de obispos con concepciones eclesiológicas muy diferentes. El gran resultado de la tarea conciliar, después de largos y pesados trabajos, son unos documentos que, votados por la inmensa mayoría, suponen el encuentro real en una serie de puntos fundamentales de todos los miembros y tendencias. De este modo, podemos considerar al Vaticano II como el final de un desarrollo eclesiológico que se ha mostrado en diversas tendencias y corrientes. Por supuesto, este final en el encuentro de todo este período histórico que nos está ocupando supone el inicio de una nueva evolución en la que hoy nos situamos.

La Constitución pastoral es una de las muestras más claras de cómo distintas tendencias ideológicas presentes en el Concilio llegaron a un texto final en el que la gran mayoría de padres conciliares estaban de acuerdo. Siendo el último documento del Concilio, muestra uno de los aspectos de su historia que continuamente se repitió en él.

I. EL PUESTO DE LA CONSTITUCION EN EL CONCILIO VATICANO II

Lo que fue un final en el encuentro no fue así desde el comienzo. A los trabajos del Concilio llegaron reflexiones teológico-eclesiológico-pastorales diferentes:

— por una parte, estaba la de aquellos que concebían la Iglesia desde su exterioridad jurídica;

— por otra, la de aquellos que partían del misterio de comunión con Cristo desarrollado por la teología del Cuerpo místico;

— por otra, la de aquellos que partían de los nuevos conceptos sacramentales aplicados a la Iglesia.

Desgraciadamente no todas estas corrientes estuvieron presentes en los trabajos preparatorios, con lo que el enfrentamiento en el aula conciliar fue grande y alargó un trabajo concebido de manera muy distinta. Pero fue la ocasión de la exposición en profundidad delante del magisterio de la Iglesia de las nuevas tendencias que, de una forma global, triunfaron sobre las antiguas y fueron asumidas por la inmensa mayoría de los presentes.

En cuanto a las ideas pastorales, digamos que en esta ocasión sí estuvieron claramente relacionadas con las teológicas. La constitución pastoral del Concilio fue posterior a la constitución dogmática sobre la Iglesia y, por ello, la concepción teológica influyó poderosamente en el desarrollo y en la discusión de la constitución pastoral. En realidad, fue deseo expreso del Concilio el tratar el tema de la Iglesia tanto desde la dogmática como desde la pastoral, tanto en su visión interna y mistérica como en su proyección hacia el exterior en la acción práctica. Nosotros nos detenemos directamente en la Constitución pastoral por ser el tema de nuestro estudio, siempre dando por supuestas las ideas presentes en la Constitución dogmática.

Cuando Pablo VI abría la segunda sesión conciliar y recordaba la figura de su predecesor Juan XXIII, que había convocado el Concilio, hablaba de que «la doctrina cristiana era palabra generadora de vida y acción» y de que el fin pastoral había sido antepuesto al fin dogmático [1].

[1] PABLO VI, Discurso de apertura de la segunda sesión conciliar, ACTSYN II/I, 186.

Esta tarea, presente ya en la Constitución dogmática y en el resto de documentos conciliares, iba a ser cumplida especialmente en la Constitución pastoral. Dentro de la historia de la teología pastoral en la Iglesia, este texto ocupa un lugar destacado por haber sido el punto de confluencia de las nuevas teorías pastorales y de las nuevas tendencias eclesiológicas, por haber sido la primera gran palabra dada por la Iglesia al mundo de una manera semejante, por ser la primera vez que un concilio redactaba un texto de tales características, porque de su redacción ha brotado un nuevo sentido de la pastoral y de la presencia de la Iglesia en el mundo.

Cuando el 7 de diciembre de 1965 era votada la Constitución pastoral y, con ella, se concluían los trabajos conciliares, una amplia mayoría del episcopado mundial (2.309 *placet* contra 75 *non placet;* en la última congregación general del día anterior habían sido 2.111 contra 251) respaldaba un texto que cuatro años antes, al comienzo del Vaticano II, hubiera sido impensable.

Tanto es así que ni sus ideas ni sus palabras figuraban en ninguno de los setenta esquemas que las distintas comisiones habían preparado previamente como base para las discusiones conciliares. Por eso, la Constitución pastoral es el resultado del mismo fenómeno conciliar: surgió en él, dentro de la problemática de sus discusiones, y fue su último fruto, no solamente por ser el último documento votado, sino por recoger en él, y en ocasiones madurar en él, las ideas que estaban presentes a lo largo de cuatro amplias sesiones y de tres intersesiones llenas de trabajo y de acontecimientos tanto para la Iglesia como para el mundo.

El texto causó un tremendo impacto; ya lo había causado anteriormente cuando toda la prensa mundial se había disputado la manera de acceder a su secreta redacción. Hoy, muchos años después, quizá sigue siendo el texto más famoso del Concilio. Y, sin embargo, es quizá el texto más incompleto. Y esto por dos razones:

— La primera, por su precipitación. Comparado en su historia con otros documentos, debería haber sido trabajado, al menos, durante otro período de sesiones con la intersesión correspondiente. Su paso por el aula conciliar fue demasiado rápido y la corrección, traducción e incorporación de las distintas enmiendas se realizó más de noche que de día, con un ritmo vertiginoso de trabajo. Pero el Concilio no podía esperar más. Lo que había sido pensado para pocos meses de maduración se estaba desarrollando ya en su cuarto año con la consecuente paralización de casi todo en la Iglesia. Terminar con aquel período de sesiones era un acuerdo ya adoptado antes de comenzarla. Ya era más importante comenzar a ver los frutos del Concilio con su renovación que seguir trabajando en el aula.

— La segunda, por el carácter mismo del documento. Queriendo ser un texto relativo al papel de la Iglesia en el mundo de hoy, no cabe la menor duda de que ese hoy ya ha pasado y es historia. De ahí que sus ideas sean actualmente menos importantes que su espíritu. Pero fue ese espíritu quien llenó a la Iglesia de esperanza y de signos de renovación. Como tal texto, hoy sigue siendo el más representativo del Vaticano II y la muestra más palpable de lo que su celebración supuso para la vida de la Iglesia contemporánea.

El texto, por ser pastoral, es fruto de una mentalidad y de una época. El *aggiornamento* y la lectura de los signos de los tiempos fueron temas continuamente citados para reflejar el diálogo con el mundo, el desarrollo y progreso de la tradición en una acción pastoral en sintonía con el hombre, y el ver la realidad como reveladora de Dios y de sus planes cuando se mira en profundidad [2]. Esta lectura de los signos de los tiempos refleja con claridad el intento de la Constitución por valorar una serie de hechos presentes en nuestra historia e integrarlos en la historia de la salvación para deducir una acción adecuada [3]. En definitiva, se trata de entrar en diálogo con una historia que en estos precisos momentos tenía unas características muy determinadas.

Lejos de la ausencia de todo compromiso, la postura radical de la Constitución pastoral es la de comprender la historia humana como señal reveladora de Dios y a la vez campo donde la visión de Dios transforma las realidades desde la esperanza del Reino. Cuando el Reino llegue, la historia humana habrá sido consumada por una sola realidad y ya no será posible distinguir entre Iglesia y Mundo, entre historia humana e historia de salvación.

Por fidelidad a estos términos del «aggiornamento» y de los «signos de los tiempos» que llevan a una postura de diálogo y compromiso, el texto de la Constitución está, lógicamente, muy unido al momento histórico en el que fue escrito. Muchas veces se ha hablado del optimismo que refleja ante la situación del mundo y del progreso. Quizá era entonces uno de los signos de los tiempos que hoy ya no puede ser leído de la misma manera.

Existía ciertamente un optimismo generalizado que hablaba de la bondad del hombre, del poder de su inteligencia, de la belleza de sus realizaciones y de la esperanza en un futuro que estaba claramente a su alcance. Y, dados los presupuestos de los que parte la Constitución, ese optimismo se manifiesta en la redacción conciliar y hace de ella un texto muy unido a un contexto. Hoy habría que hablar de una

[2] SAHAGUN LUCAS, J. DE, «Diálogo con el mundo y signos de los tiempos», en *Misión Abierta* 1/1990, 38.

[3] FLORISTAN, C., *Vaticano II, un concilio pastoral* (Salamanca 1990), 134.

manera muy diferente. Pero precisamente ese lenguaje refleja su carácter pastoral.

La historia conciliar fue difícil para la redacción del documento y la metodología empleada iba a ser realmente nueva y fuente de un distinto quehacer teológico. Entramos en ambos temas porque en su tratamiento está gran parte del conocimiento de lo que fue la misma Constitución.

II. ALGO DE SU HISTORIA

En los orígenes del Concilio, para nada figuraba la idea de un texto semejante. Ni la metodología, ni los temas, ni la tradición conciliar hubieran podido aconsejarlo. Pero en el mismo inicio del Concilio hay un mensaje conciliar para todos los hombres que comienza a presagiar la dirección en la que iban a realizarse los trabajos. Hoy se sabe que la idea procedía de la teología, de Congar y Chenu concretamente, pero que tuvo que ser presentada por el respaldo y la firma de importantes padres conciliares. Siendo un mensaje importante por su actitud, pasa desapercibido para los trabajos de la primera sesión conciliar.

El texto de la Constitución pastoral comienza a discutirse en el aula conciliar en la tercera sesión, entre los días 20 de octubre y 10 de noviembre de 1964. Sin embargo, cuando el texto llega a las congregaciones generales, es fruto ya de una larga historia y tres textos lo han precedido: el de la primavera de 1963, el de Lovaina (o de Malinas) de septiembre de 1963, y el de Zurich de febrero de 1964 [4].

Su origen hay que situarlo en la primera sesión conciliar, en la 33.ª congregación general en la que se discutía apasionadamente el primer esquema de Iglesia que pronto hubo de ser sustituido. En ella, en una famosa intervención, el cardenal Suenens piensa que el Vaticano II ha de ser el Concilio de la Iglesia, de la «Ecclesia Christi, lumen Gentium», y para ello propone que el tratamiento de la Iglesia tenga dos partes: *De Ecclesia ad intra,* en la que la Iglesia ha de responder a la pregunta ya formulada y que había de ser formulada tantas veces en el Concilio: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Y *De Ecclesia ad extra,* en la que la Iglesia ha de responder a los interrogantes del mundo de hoy. El cardenal pide que las futuras tareas conciliares avancen por este camino, que se revisen desde ahí los esquemas y que se cree un secretariado para los problemas del mun-

[4] Para profundizar en la historia de la Constitución pastoral, cf. AA.VV., *La Iglesia en el mundo de hoy* (Madrid 1970). Especialmente, DELHAYE, P., «Historia de los textos de la Constitución Pastoral», I, p.231-310; y TUCCI, R., «Introducción histórica y doctrinal a la Constitución Pastoral», II, p.35-156.

do de hoy [5] El aplauso de los padres conciliares y la insistencia en las siguientes intervenciones en las ideas propuestas por Suenens hacen ver que, desde ese momento, en el Concilio se ha optado por una doble tematica en torno a la Iglesia que ha de desarrollarse desde una gran unidad, pero con distintos planteamientos, destinatarios, temáticas y metodologias

De hecho Suenens en su intervencion repetía las ideas claves de las palabras que el papa Juan XXIII había pronunciado en el radiomensaje *La grande aspettazione* [6] un mes antes de comenzar el Concilio En él se hablaba de la Iglesia como luz de las gentes y de las dos formas de considerar su misterio, hacia dentro y hacia fuera

Dentro de la problemática que planteó la historia de su redacción, seria conveniente resaltar las dificultades que provenian de

— el abordar por primera vez un concilio realidades cambiantes y que no pertenecían tradicionalmente a realidades magisteriales La inclusión y exclusión de los anexos fue la prueba más evidente de cómo se planteó y se discutió este tema,

— las dudas sobre el valor magisterial de un documento de este tipo. ¿Cuál es la tematica de un documento de un concilio? ¿Que valor dogmático tiene? ¿A quién tiene que ser dirigido, solamente a los cristianos o también a todos los hombres?,

— el universalismo en una temática y un desarrollo que rompe definitivamente el eurocentrismo en la doctrina y en los planteamientos de la Iglesia,

— la postura que el texto plantea, que no es justamente la de la evangelización del mundo, tal y como entonces se entendia esta palabra, sino la de entrar en diálogo con la situación actual de la humanidad Por eso, ni hay una filosofía ni una teología sobre el mundo en el texto,

— el método que se llego a adoptar En vez de partir desde principios teologicos de los que se va deduciendo la doctrina conciliar, se parte de hechos sociologicamente observados en los que pueden reconocerse los signos de los tiempos, de la misma manera que lo había hecho Juan XXIII en la *Pacem in terris*,

— el descubrimiento progresivo de una antropología cristiana que había de ser la base del diálogo entre la Iglesia y el mundo Su descubrimiento fue lento, pero fue finalmente el eje vertebrador de la doctrina de la Constitución

Cuando el texto se presenta en el Concilio, ya llevaba una estructura muy parecida a la actual cuatro capítulos a los que sigue una

[5] Cf ACTSYN IV/I, 222 225
[6] AAS 54 (1962) 679 681

serie de cinco anexos dedicados a problemas concretos y que no formarían parte del texto conciliar [7]

Como respuesta a la problemática que había presidido toda su redacción, y que estaba muy presente en el ánimo de los padres conciliares, el obispo Guano en la «relatio» habla de la renovacion de la Iglesia por la apertura al mundo y cifra esta apertura en razones teológico-cristológicas de la misma manera que Cristo, participando de la naturaleza humana, nos hizo partícipes de su divinidad, así la Iglesia, participando de la vida de los hombres, les participa la vida de Dios El paralelismo Cristo-Iglesia, en su relación con el mundo, está en la base de la presentación del esquema

Desde este paralelismo con el misterio de Cristo, que habia sido desarrollado en su ontología por la *Lumen gentium*, los padres conciliares analizan el tema del dialogo con el mundo De ahi brota una de las ideas que va a estar siempre presente y que recogera la futura redacción la respuesta de la Iglesia a los problemas e inquietudes humanos no es una respuesta técnica, sino eclesial, la respuesta desde el sentido y la doctrina de Cristo

En torno a este paralelismo entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia se desarrollaron gran parte de las intervenciones y de las enmiendas solicitadas por los padres conciliares tanto en el aula conciliar como por escrito La linea cristocéntrica que Pablo VI había marcado para el Concilio en la ceremonia de apertura de la segunda sesión conciliar hace tambien su fuerte aparición en la constitucion *de Ecclesia ad extra*

Partiendo del esquema discutido y de las numerosas aportaciones de los padres conciliares tanto orales como escritas, el esquema se rehace y se prepara un texto nuevo En los primeros meses de 1965, en Ariccia, cerca de Roma, surge un nuevo texto que, revisado y retocado, va a ser enviado a los padres para su discusión en la ultima sesion conciliar El texto que resulta tiene ya la misma estructuración que el aprobado finalmente [8] Consta de dos partes claramente definidas una que trata el aspecto general de las relaciones de la Iglesia con el mundo, dividida en cuatro capítulos, y otra que se detiene en aspectos concretos, dividida en cinco capitulos procedentes de los cinco anexos del texto antiguo que ahora forman parte del texto de la Constitucion Ambas partes estan precedidas de un prologo Sustancialmente el texto de este nuevo esquema permanecerá hasta la aprobacion definitiva

Es importante señalar que esta redacción nueva, que fundamentalmente sera definitiva, no parte del dato cristológico en sus sucesi-

[7] ACTSYN III/V 116-200
[8] ACTSYN IV/I 435 562

vos capítulos, sino más bien del fenomenológico. El dato cristológico estará al final de cada capítulo para iluminar y dar sentido a la realidad expuesta anteriormente desde su concreta manifestación. Cristo no se encuentra como punto de partida, sino de llegada; no es el origen del desarrollo de la temática del esquema, sino que es puesto al final como la gran aportación que la Iglesia hace a los problemas y realidades mundanos. En este sentido, nos encontramos con una nueva forma de proceder de la metodología conciliar en este esquema.

El trabajo para la preparación del nuevo esquema y de sus sucesivas correcciones fue realmente vertiginoso. El tiempo era breve y ya estaba claro que la cuarta sesión conciliar sería la última. Y en esta última sesión conciliar el texto pasa por las congregaciones generales (21 de septiembre al 8 de octubre del 65), se elabora un «textus recognitus» después de examinar las 20.000 enmiendas que es votado en sus diferentes partes y, por último, un «textus denuo recognitus» tras el examen de los modos. Afortunadamente el 7 de diciembre, en la novena sesión pública, todo estaba listo para su aprobación definitiva. El breve espacio de tiempo no deja que se hagan modificaciones sustanciales y quizá el texto definitivo no tuvo la madurez que hubiera logrado un texto estudiado durante más tiempo. Sin embargo, fue votado y aprobado definitivamente por una inmensa mayoría de padres conciliares el 7 de diciembre de 1965 que cerraba el Concilio dando el texto de la Iglesia «ad extra». La finalidad del Concilio estaba cumplida.

Después del rápido recorrido por la historia de la redacción de la Constitución pastoral, es conveniente que subrayemos las siguientes ideas:

— El texto no es separable de la *Lumen gentium*. Nacen en un proyecto común después de la primera sesión. Y la redacción de la Constitución dogmática influye directamente en la pastoral. En más de una ocasión, el diálogo en la sala conciliar aclarará que no es necesario poner en una lo que ya está en la otra.

— Aunque no sea separable, caminan de muy distinta manera. Las características propias de la Constitución pastoral retrasaron todos sus pasos porque eran nuevas en los trabajos conciliares y no todos lo entendían o lo querían. Son nuevos sus destinatarios (todos los hombres), es nuevo el método (inductivo y no deductivo) y es nuevo el valor magisterial (dialogal, no dogmático). Todo ello en torno a una materia nueva (el mundo, no la Iglesia). Sin embargo todo lo nuevo no es absoluto y no puede ser visto separado de la otra Constitución.

— El tono y el talante de la Constitución pastoral es el diálogo. Diálogo no abstracto, sino con un mundo concreto y con una situa-

ción concreta de la humanidad. Tanto la situación de la Iglesia como la de la humanidad son mudables y no eternas; de ahí que el valor constante de la Constitución sea el de la actitud tomada y no el de todas sus afirmaciones, que pueden cambiar al encontrarnos en situaciones distintas. Fue muy difícil que los padres conciliares entendieran esto. La presencia de afirmaciones de muy distinto valor hacía que se quisieran eliminar partes (caso de los anexos) o que se quisiera definir lo que en el proyecto no se quería (caso del término mundo, que finalmente se describe, pero no se define).

— El talante dialogal de la Constitución va haciendo aparecer poco a poco el término en el que la Iglesia se encuentra con el mundo: el hombre. Para ello va haciéndose necesaria en el transcurso de las discusiones y de la redacción una antropología cristiana que sea en verdad lo que la Iglesia ofrece al mundo y el centro de mira del tratamiento de todos sus problemas. Esta antropología tardó en aparecer y en estructurarse, pero después sería uno de los puntos de la Constitución que más frutos daría y que sigue vivo hoy.

— La polémica y las fuertes objeciones puestas al texto tienen poco que ver con la realidad de lo que ocurría en el Concilio. Parece que, en este caso, pocos padres conciliares dieron mucho que hacer, pues, de hecho, no se corresponden las objeciones ni su número con las votaciones. Sin embargo, el clima de caridad y diálogo hizo pulir mucho la Constitución, de manera que la aceptación final fue grande. Esto también ha acarreado problemas a la misma redacción y a su resultado final. El texto ha querido ser tan conciliador que, en algunas afirmaciones, ha permanecido ambiguo o no ha llegado a decir todo lo que se hubiera esperado de él. El problema no es sólo de la *Gaudium et spes*, sino de gran parte de los documentos conciliares. Hubo un gran interés en todo el Vaticano II en la presencia de la opinión de las minorías y en que el consenso fuera el mayor posible para crear unidad en vez de confusión.

III. EL METODO DE LA CONSTITUCION PASTORAL

> «El gozo y la esperanza, las lágrimas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, lágrimas y angustias de los discípulos de Cristo, y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. La comunidad que ellos forman está compuesta de hombres que, reunidos en Cristo, son dirigidos por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el Reino del Padre, y han recibido, para proponérselo a todos, el mensaje de la salvación. De ahí la experiencia vital que le hace sentirse, y serlo en realidad, íntimamente solidaria con la humanidad y con su historia» [9].

[9] GS 1.

El famoso número 1 del prólogo de la Constitución nos está indicando ya el método con el que se va a proceder en el trabajo. Método que, como ya hemos visto en las páginas anteriores, no siempre fue bien entendido por los padres conciliares y causó gran parte de los problemas de su paso por las congregaciones. Analizando las ideas del número, podemos decir:

— Los miembros de la Iglesia coinciden con los hombres de nuestros días y de cada época en la vivencia de la misma experiencia humana. Quien pertenece a la Iglesia no se aleja por ello de una experiencia de vida con los hombres, a su lado, y compartiendo el mundo.

— Los miembros de la Iglesia, al lado de los hombres, tienen una identidad creyente, procedente de Cristo y en dirección al Reino, que les hace vivir en el mundo de una manera determinada.

— Esa identidad creyente la han recibido para la misión, para ofrecerla a los hombres con quienes conviven como posibilidad de salvación para ellos y para el mundo.

— El vivir con los hombres y el tener una misión hacia ellos hace que la Iglesia tenga una postura de apertura y de amor hacia todo lo humano y hacia la humanidad misma.

La Constitución no parte, como era tradicional en los concilios anteriores, de una fe que se va explicitando y de la que se van deduciendo tanto las ideas teológicas como las aplicaciones prácticas. Partir de la fe solamente es posible en textos dirigidos a los creyentes y es el origen de un método concreto de quehacer teológico. Pero cuando el Concilio quiere dirigirse a todos los hombres, este método no vale, ya que contiene apriorismos no por todos aceptados. Más que ser causa de diálogo puede cerrarse en la intransigencia.

La revelación en la Constitución pastoral no es un apriori, sino que es tratada como ofrecimiento hecho por la Iglesia desde una vida llena de sentido en el mismo compartir los acontecimientos y las experiencias humanas. Tanto es así que algunos números, como los dedicados al ateísmo, ven en la vida de los creyentes un impedimento para que algunos hombres lleguen a la fe.

Por ello, el diálogo se ha situado en la temática en la que el creyente y todos los hombres pueden encontrarse: la situación concreta de su historia. El método conciliar va a partir de la situación fenomenológica para llegar, inductivamente, a la revelación y a su centro que es Cristo.

El Cristo en quien termina la reflexión de cada parte de la Constitución es también el origen de la postura de la Iglesia que, continuando en el mundo su misma obra, quiere llevar la salvación a las distintas situaciones humanas y a la totalidad del hombre. Cristo también realizó su obra encarnándose en el mundo y compartiendo

con diferentes hombres distintas situaciones a las que su presencia supuso salvación. Es desde el mismo Cristo, cuya obra continúa la Iglesia, desde donde es válido el tratamiento de temas típicamente humanos y la metodología concreta optada por el Concilio.

Sin embargo, esta metodología no es puramente inductiva. La situación es considerada como el origen de la reflexión, pero no todo el camino se ajusta a ella y solamente le da respuesta. La situación de la humanidad es el origen, pero no un origen que ciñe todo el discurrir, sino que sirve para plantear cuestiones y dar respuestas que trascienden a las situaciones fenomenológicamente descritas. La postura creyente que la Iglesia ofrece a la situación concreta procede también de un don que es respuesta integral a la complejidad de lo que es el hombre y se ofrece como salvación a todo lo que implica su misterio, no solamente a la situación ofrecida.

De ahí que la Constitución tenga un valor teológico por encima de la respuesta eclesial a la situación y que no podamos ceñir solamente su valor magisterial al momento histórico con el que está conexa. La lectura creyente de la realidad y el ofrecimiento de esta lectura a los hombres es también deducción del acontecimiento supremo de la revelación, de la obra de Cristo. La situación une a los hombres, la situación cuestiona, pero la postura concreta de la Iglesia ante la situación desborda sus propios límites y no se deja encasillar por ellos. Por eso, hemos repetido que no es separable de la Constitución dogmática.

Una metodología puramente inductiva sería reductora para la revelación y haría que dependiera solamente de las situaciones históricas, mientras que la salvación de Jesucristo que la Iglesia ofrece salva la situación concreta desde una concepción integral del hombre, de la historia y de su salvación. Ocultar aspectos de esta salvación para ceñirse solamente a los acontecimientos de la historia que han de ser salvados será a partir de la *Gaudium et spes* el peligro que tiene que evitar su propio método.

Analizado el método nuevo de la Constitución pastoral, podemos preguntarnos sobre sus precedentes. ¿Ha sido un método que ha nacido para la Constitución o ya se estaba empleando en la vida de la Iglesia y ha pasado al Concilio en este momento? A medida que el Concilio ha sido estudiado, se va constatando que su novedad consistió más que nada en hacer doctrina universal de la Iglesia lo que ya era doctrina teológica o doctrina pastoral en algunos ámbitos eclesiales. El Concilio fue un gran medio para que la renovación teológica que venía fraguándose desde comienzos de siglo, y muy especialmente desde el período de entreguerras, llegara a hacerse doctrina general. Gracias a su celebración, hubo una conciencia clara

de la nueva teología que, sin ella, hubiera tardado muchos años en hacerse conciencia eclesial.

En concreto, podemos ver como precedentes del método de la Constitución pastoral:

a) Los pastoralistas y teólogos franceses del período posterior a la segunda guerra mundial que dieron origen a todo el movimiento que hemos llamado con el nombre de «pastoral de conjunto». Junto a este grupo y prácticamente unidos a él, hemos de hablar de los movimientos apostólicos que, injertados en el tronco común de la Acción Católica, desarrollaron un método propio de análisis de la realidad y de compromiso eclesial con su revisión de vida.

El método de la revisión de vida de los movimientos apostólicos ha sido sin duda el precedente más claro del método empleado por la Constitución pastoral. En él se mezclan lo inductivo y lo deductivo, la lectura creyente de la realidad con la iluminación que viene desde la Palabra de Dios y la revelación. La situación es motivo para la reflexión que vuelve a la situación con la acción creyente. La situación no se cierra sobre sí misma, sino que se abre en una universalización de situaciones y de actitudes que se confrontan con el evangelio.

b) La encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, publicada después de la primera sesión conciliar, cuando se estaban dando los primeros pasos para la elaboración del primer esquema de lo que sería después la Constitución pastoral.

El método que sigue la encíclica es muy similar al que será utilizado después en la *Gaudium et spes*. Convendría destacar estas ideas:

— Las cuatro primeras partes de la encíclica (sobre la convivencia humana, las relaciones entre los poderes públicos y los individuos, las relaciones entre los Estados, el establecimiento de una comunidad mundial) están elaboradas desde la conciencia de la naturaleza humana. Esta conciencia es común a todo hombre y, por tanto, no se deriva de la revelación, aunque en ella encuentre una clara explicitación. Por esta razón puede encabezarse por primera vez una encíclica destinándola «a todos los hombres de buena voluntad». En la humanidad hay una razón para el diálogo.

— La quinta parte (de recomendaciones pastorales) habla de la presencia de los cristianos en las instituciones civiles y del deber que tienen de participar en la vida pública. Son ellos a través de su actuación los que cristianizan la vida social.

— Al hablar de esa presencia, se señala la autonomía del mundo y cómo tienen que actuar los cristianos de acuerdo con las leyes propias de cada técnica o actividad.

— Se señalan también las opciones plurales y dinámicas con las que el cristiano puede intervenir en estos asuntos; opciones plurales que la Iglesia no puede escoger por su dificultad técnica y que han de ser perfeccionadas día a día.

— Existe la posibilidad de una amplia colaboración entre los cristianos y los hombres que observan los principios de la ley natural, sean creyentes o no. Esta colaboración en la empresa común es la base del diálogo.

c) La encíclica *Ecclesiam suam*, primera encíclica de Pablo VI y, de acuerdo con la tradición pontificia, programática de su pontificado. Encíclica que tardó tiempo en salir precisamente por las implicaciones y relaciones con el documento conciliar. No podemos menos de relacionar el acontecimiento conciliar y esta encíclica. En primer lugar, porque repite los temas que Pablo VI expuso en el discurso de apertura de la segunda sesión. En segundo, porque sus directrices encontrarían un claro reflejo en las dos constituciones sobre la Iglesia. El capítulo I en la *Lumen gentium*, el III en la *Gaudium et spes*, el II en ambas.

Desde una introducción en la que se afirma el doble sentido «ad intra» y «ad extra» del documento y la necesidad de conocer la hora presente de la humanidad, se pasa a sus tres partes: la Iglesia debe profundizar la conciencia de sí misma, debe renovarse y debe dialogar con el mundo moderno.

Nos interesa ante todo la tercera parte. Aunque no se analizan las circunstancias actuales de la humanidad porque conscientemente se deja este análisis para el Concilio, sí se exponen claramente las razones para este diálogo que fundamenta el método de la Constitución pastoral:

— la diferencia entre la Iglesia y el mundo desde la raíz bautismal del cristiano. Esta diferencia no separa, sino que envía a la misión y es raíz de la evangelización;

— la revelación, como origen de la Iglesia, que siempre ha consistido en un diálogo entre Dios y el hombre. Diálogo que es expresado en la oración y que es narrado en la historia de la salvación;

— el método de este diálogo revelador que se continúa en la Iglesia: gratuito, fruto del amor, no hecho desde la respuesta, no excluyente, gradual, ofrecido en libertad y sin imposiciones;

— la presencia encarnada de la Iglesia en medio del mundo. Ofrece su salvación desde dentro. Su postura dialogal es el servicio;

— el universalismo de su mensaje. Los contenidos de la revelación en la Iglesia son para todos y unen a todos: no creyentes, creyentes, cristianos y católicos.

Hay que recalcar cómo la encíclica concluye hablando del diálogo en el interior mismo de la Iglesia como signo ante el mundo de

su misma posibilidad y del poder del diálogo para crear comunión y para unir a los hombres.

Entre las consecuencias de esta metodología y de los temas abordados por la Constitución, hay que citar la forma de construir teología que ha adoptado la teología de la liberación. En ella es claro el partir de la situación real de la humanidad para aportarle la salvación de Jesucristo como praxis liberadora y eficaz para la transformación de dicha realidad. La reflexión teológica es en ella el acto segundo de una praxis y su sentido es volver a la misma praxis. La situación es la clave hermenéutica para hacer una relectura de la Palabra de Dios.

Aunque muchos de los aspectos de la teología de la liberación hayan sido criticados y sigan siendo hoy fuente de viva polémica, hay que reconocer que su método, tomado de la Constitución pastoral, ha logrado el que la situación concreta esté en la base de la teología y de la acción de la Iglesia. La teología tiene así la capacidad de iluminar e interpretar la vida concreta de los hombres a la luz de la palabra de Dios y muestra que ella ha sido dada para el hombre. Nada de lo humano es ajeno a la misión de la Iglesia, que tiene una salvación capaz de llegar a todo hombre en cualquiera de sus situaciones.

Vemos, pues, que el método adoptado por la Constitución pastoral es algo más que una medida coyuntural. Se trata del resultado de la metodología teológica de los últimos años y el punto de partida para el quehacer teológico posterior, como bien nos han demostrado los años postconciliares.

IV. EL CRISTOCENTRISMO DE LA CONSTITUCION

¿Cuál es la novedad que el cristiano y la Iglesia aportan al mundo como lo específico en su diálogo? Indudablemente a Cristo, con todo lo que él supone de sentido, de vida, de esperanza y de acción. Cristo es el centro en torno al que gira toda la Constitución pastoral tanto en su temática como en su construcción.

Y otra vez se manifiesta aquí el paralelismo entre la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*. Podríamos decir que el cristocentrismo es el aspecto en el que se unen profundamente las dos doctrinas. Aunque curiosamente se hable más del cristocentrismo de la Constitución dogmática, que parte de Cristo para iluminar el misterio de la Iglesia, la Constitución pastoral está estructurada en torno a Cristo que remata cada una de sus partes y de sus divisiones, dando al texto una gran unidad.

También aquí la Constitución pastoral se mantiene fiel a la petición formulada por Pablo VI cuando, después de su elección papal, pidió que el tema del tratamiento eclesial en el Concilio se hiciera desde Cristo y desde su misterio. No es de extrañar que Pablo VI pidiera esta toma de postura al Concilio e influyera directamente desde ella en su redacción porque realmente toda su riquísima doctrina eclesiológica está construida sobre un fuerte cristocentrismo [10].

Lo que cambia, con relación a la Constitución dogmática, es el lugar de este cristocentrismo que está determinado por la doble metodología. Mientras que en la *Lumen gentium* es el punto de partida para la reflexión conciliar, en la *Gaudium et spes* es el punto de llegada. El dato cristológico se encuentra al final de cada capítulo para iluminar la realidad que se ha expuesto desde su manifestación fenomenológica. Cristo es la novedad que la Iglesia ofrece a los hombres en cada uno de los problemas y de las realidades mundanas que antes han sido descritos.

Bajo toda la Constitución, que se desarrolla con un concepto sacramental de la Iglesia, está latiendo la concepción sacramental de Cristo, cuya sacramentalidad se continúa en la sacramentalidad de la Iglesia. En el siguiente esquema podemos ver cómo está formulado el dato cristológico en la Constitución:

Sumario: 1—3
Prólogo: 4—10

I. *La Iglesia y la vocación del hombre*

			dato cristológico		Iglesia		
dignidad de la persona humana:	11	→	22	←	41	} →	Cristo y Reino 45
la comunidad humana:	23	→	32	←	42		
la actividad humana:	33	→	38-9	←	43		
(11—43)		→	44				

II. *Algunas cuestiones concretas*

matrimonio y familia:	47—52
cultura:	53—62
vida económica y social:	63—72
política:	73—76
paz y comunidad de los pueblos:	77—90
CONCLUSION	91—93

[10] Cf. RAMOS GUERREIRA, J. A., «El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI», en *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 5-40 y 247-288.

V LAS IDEAS DE LA CONSTITUCION

Entendiendo así la relacion de la Iglesia con el mundo, la postura fundamental es el dialogo, pero un diálogo que consiste en algo más que en el intercambio de ideas y en la discusión sobre ellas para encontrar más luz El diálogo, tal y como se expresa en la Constitución pastoral, implicaria ademas

— *El respeto por la autonomia del mundo y por las estructuras humanas* El mundo es capaz de darse esas estructuras desde las que construye su propia historia [11] Y la Iglesia las respeta porque valora y aprecia lo que ellas son Este reconocimiento implica que no es misión de la Iglesia marcar esos rumbos ni definir los caminos que el mundo ha de seguir para construir su historia Desde los fenómenos naturales hasta las opciones políticas, la Iglesia sabe que no pertenece a su cometido el trazar los rumbos

— *El compromiso con el mundo para construir su historia* El respeto no supone lejanía o división, como si a la Iglesia le fuera indiferente esa construcción o como si viera que su trabajo excluye esa misma construcción En el mundo se desarrolla el trabajo del cristiano y de la Iglesia codo con codo con los demas hombres La novedad de la Iglesia es para el mundo y se manifiesta en la tarea transformadora de la realidad que el cristiano desarrolla El dialogo asi no es sólo intelectual, sino que se da en el compromiso, en la accion, donde el cristiano se encuentra con el resto de los hombres

Conjugar autonomía del mundo con compromiso cristiano implica más opciones de sentido que programas de accion por parte de un texto magisterial, aunque el cristiano concreto, individual o grupalmente, tenga que actuar con acciones concretas y tecnicas En realidad, lo que la Constitución se propone, al menos en su primera parte, es el diálogo con la humanidad para «orientar la mente hacia soluciones plenamente humanas» En este sentido, su misión es religiosa y no técnica, no sirve para construir un mundo que se edifica desde sus propias mediaciones, sino para servir al hombre desde la respuesta a sus preguntas fundamentales proponiéndole sus valores con la convicción de que lo cristiano es lo auténticamente humano [12] Las preguntas son claramente formuladas

> «¿Que piensa el hombre de la Iglesia? ¿Que criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad

[11] GS 36

[12] En la homilia de la misa que, un dia despues de promulgarse la Constitucion, clausuraba el Concilio Pablo VI hizo una preciosa y acalorada defensa de que el Concilio habia sido profundamente cristiano por haber sido profundamente humano ACTSYN VII/IV

actual? ¿Que sentido ultimo tiene la accion humana en el universo?» [13]

La respuesta a estas preguntas desde la situación concreta y humana no va a ser otra distinta de Cristo, cuya palabra y obra iluminan al hombre y cuya palabra y obra continúan actuando en la sacramentalidad de la Iglesia

El ser sacramental de la Iglesia con respecto al mundo [14] tiene su origen en la sacramentalidad de Cristo, en su encarnación, que por medio del Espíritu Santo es universalizada e interiorizada Lo que Cristo fue para el mundo en su encarnación, en el hoy de la historia lo es la Iglesia De este modo, gracias a la acción del Espíritu en la Iglesia, la misión de Cristo se universaliza a todos los hombres de todos los tiempos y Cristo sigue significando y siendo la salvacion de los hombres y del mundo [15] Pero ello solamente es posible desde la encarnacion, desde la entrada en la carne y en el mundo de los hombres

Desde el concepto sacramental, queda claro que el cristiano y la Iglesia pertenecen a este mundo, estan en relacion íntima con el, son signo salvador en medio de él, y son esperanza para los hombres porque el camino de Cristo es tambien el suyo Esta misma concepción sacramental de la Iglesia implica la mision y el estar en el mundo desde las categorías sacramentales la Iglesia es para el mundo signo del Reino y la Iglesia es en el mundo presencia de la salvacion intrahistoricamente realizada Su ser es, así, servicio a este mundo y su vida es invitación a encontrar la salvación en ella

1 La primera parte

— Dentro de este fuerte cristocentrismo que preside toda la Constitucion, especialmente en su primera parte, el capítulo primero de la primera parte de la Constitución ofrece la persona de Cristo como sentido último que resuelve la pregunta misma por el hombre.

> «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado ( ) En el, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada tambien en nosotros a dignidad sin igual El Hijo de Dios con su encarnacion se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» [16]

[13] Ibid , 11

[14] Cf Constitucion dogmatica LG 1

[15] Las ideas basicas de la Constitucion respaldan asi todo el giro cristocentrico de la eclesiologia que venia produciendose desde comienzos del siglo XIX y que se habia manifestado con fuerza en la eclesiologia de entreguerras

[16] Cf GS 22

Estas afirmaciones son, sin duda, la razón y el origen de todo diálogo y del encuentro, en la persona del hombre, de la Iglesia con el Mundo.

— El capítulo segundo, que se centra en la comunidad humana, concluye con el n.32 que habla de Cristo encarnado no sólo viviendo en comunidad, sino formando una comunidad nueva que será la plenitud y la perfección de las relaciones humanas; esta comunidad, que es gracia y será total al final de los tiempos, se vive y se anuncia ya a los hombres en la Iglesia.

> «Esta índole comunitaria se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo (...). Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta» [17].

El encuentro de la Iglesia y del Mundo en la escatología en una única comunión, fruto de la acción y la redención de Jesucristo, es razón también para una presencia y una acción de la Iglesia en el Mundo intentando una comunión que se dirija hacia ese final definitivo.

— El capítulo tercero, que habla de la actividad humana, concluye con los n.38-39 en los que se afirma que Cristo nos enseña como ley fundamental de perfección humana y de transformación del mundo el mandamiento del amor, que Cristo por su muerte y resurrección ha logrado el señorío de una humanidad nueva, que en él se nos han revelado los cielos nuevos y la tierra nueva, que la Iglesia ha comenzado ya a vivir por la fe y los sacramentos este nuevo orden de vida, lo anuncia y lo anticipa con su actividad.

> «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo (...) Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del mundo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin» [18].

La terminología y los contenidos de la teología sacramental, tal y como se estaban desarrollando en aquella época, están claros en el

[17] GS 32.
[18] GS 38.

texto. Sacramentalidad de Cristo como origen de la sacramentalidad de la Iglesia a través de las que Dios actúa haciendo posible la salvación actual como signo, promesa y realidad histórica de la definitiva.

En estos tres capítulos generales de la primera parte, el tema de Cristo está presente dando el último sentido al hombre, a su actividad y al mundo; y la Iglesia está unida a Cristo en cuanto que es depositaria de este sentido y lo ofrece continuamente a los hombres como un servicio.

Pero en la *Gaudium et spes* no sólo aparece el Verbo encarnado como una referencia al pasado, sino, y sobre todo, como una esperanza de futuro. El cuerpo del Verbo, gracias a la resurrección, introduce en la humanidad la novedad a la que todo hombre está llamado; gracias a su Espíritu derramado, esa novedad llegará y comienza a ser posible ya ahora en la Iglesia congregada en su nombre. La Iglesia es vista así también como un servicio a la nueva humanidad y al nuevo Cuerpo de Cristo; como la comunidad en la que, gracias al Espíritu, la vida nueva comienza a ser realidad, anuncio y fermento para el mundo. Indudablemente esta visión escatológica de la encarnación es bastante nueva en el magisterio de la Iglesia y ha podido llegar gracias a la distinción entre Iglesia y Reino.

— Las ideas trazadas por los tres primeros capítulos son el fundamento del capítulo cuarto, en el que se aborda la misión de la Iglesia en el mundo actual. Realmente ya están dadas las pautas para que, lejos de toda mera espiritualización o reflexión abstracta en el ser de la Iglesia, la encarnación en las realidades mundanas sea el único camino de la misión de la Iglesia. La Iglesia valora y realiza su misión en un mundo real que necesita ser salvado y convertido en signo del Reino de Dios. Y por ello, la Iglesia y el mundo se encuentran en su camino y lo recorren juntos. La Iglesia tiene una finalidad para el mundo desde el acontecimiento de Cristo, que es a la vez salvación de toda esclavitud y anticipo del Reino; el mundo y la Iglesia caminan juntos siendo ésta fermento y servicio para aquél. De este modo se explican las dualidades en la Iglesia: el ser humana y divina, el ser visible e invisible, el ser temporal y escatológica. El capítulo cuarto de la primera parte de la *Gaudium et spes* representa todas las consecuencias operativas de la teología sacramental eclesiológica.

La misión de la Iglesia supone para el mundo el descubrimiento de la verdadera humanidad, el sentido de su existencia humana, la dignidad de la persona, la inviolabilidad de sus derechos (n.41), no sólo como teoría e iluminación, sino también como compromiso con ellos. La encarnación de Cristo supone para la Iglesia una completa visión antropológica, ya que en Cristo, en su humanidad concreta e

histórica, está el verdadero hombre y *quicumque Christum sequitur, Hominem perfectum, et ipse magis homo fit.* La misión de la Iglesia es de orden religioso, pero capaz de dar las pautas para la construcción de la comunidad humana; de este modo no se identifica con ningún sistema concreto, puede dar luz a todos y puede unir distintos sistemas (n.42). La misión de la Iglesia es exigencia en las labores temporales de los cristianos sin que la esperanza del Reino pueda entrañar un desarraigo de este mundo; todo lo contrario, exige su transformación (n.43). De este modo la Iglesia no se recluye en el terreno de las ideas o del mero anuncio; más bien pone por obra lo que anuncia y va transformando el mundo desde los planes de Dios. La misión de la Iglesia es así compromiso con el mundo en el que está encarnada.

Toda esta misión eclesial también ha recibido y recibe bienes del mundo. El intercambio es así completo. El capítulo cuarto concluye reconociendo la Iglesia lo que ha recibido del mundo (n.44); gracias a la cultura de la humanidad, la Iglesia ha podido conocerse mejor, expresarse y acomodarse a los tiempos. La Iglesia tiene necesidad del mundo para realizar su misión, del mundo concreto y preciso que en cada momento de la historia la acompaña; lo cual exige de la Iglesia un conocimiento cultural y una adaptación histórica para que el mensaje de salvación pueda encarnarse y llegar ciertamente a los hombres de todo tiempo y lugar. El final del capítulo, como en los anteriores, se centra en Cristo como recapitulador del mundo y de la Iglesia (n.45).

El capítulo cuarto de la *Gaudium et spes* supone así el mayor esfuerzo hecho por el magisterio de la Iglesia en orden a sacar las consecuencias prácticas de la doctrina de la encarnación de Cristo y de la sacramentalidad de la Iglesia. Desde Cristo encarnado, la Iglesia cree y fomenta un hombre comprometido en la historia concreta, transformador del mundo y de sus estructuras, instaurador del Reino de Dios. Gracias a la doctrina de la encarnación, la gracia llega al mundo por medio del hombre. Y centrando esta idea, es la encarnación de Cristo la que descubre el papel auténtico del hombre en medio del mundo que la Iglesia anuncia y vive; pero Cristo como acontecimiento completo, como pasado histórico y como presente y futuro escatológico.

La *Gaudium et spes* ha descubierto para la Iglesia el compromiso con el mundo que supone la fe y la doctrina de la resurrección. Esta plasmación de la fe en la resurrección como motor de la historia es el valioso logro de las intervenciones de los padres conciliares, especialmente los orientales. Su esfuerzo ha dado una visión y una plenitud nueva a la doctrina de la encarnación en la Iglesia; la encarnación, con todo lo que ella supone, produce frutos de resurrección

tanto en Cristo como en la Iglesia. No es solamente la mirada hacia atrás, hacia el Cristo encarnado, la que compromete la acción de la Iglesia con el mundo en el que vive, sino también la mirada hacia el futuro, hacia el Cristo resucitado final de la Iglesia y del mundo, que mueve la acción desde la esperanza para hacer histórica ya una salvación y una situación en la que el Reino de Dios esté presente.

2. La segunda parte

Puestos todos estos presupuestos, la Constitución pastoral pasa en su segunda parte a analizar concretamente problemas urgentes de la humanidad: la familia, la cultura, la vida económico-social, la comunidad política, la paz en el mundo, todos aquellos problemas que en un principio no se veían como objeto de una constitución conciliar, pero ahora, puestas las bases de la primera parte de la *Gaudium et spes*, tienen perfecta cabida y son exponente concreto de la doctrina de la encarnación.

No nos detenemos ni entramos en el desarrollo de todas las ideas que, en este terreno, están presentes en la Constitución. En nuestra temática, nos interesaba más el análisis de su forma de hacer teología y de tratar las realidades mundanas y el diálogo de la Iglesia. La doctrina concreta en torno a los temas de la segunda parte es más histórica y está sujeta a cambios culturales y a las nuevas situaciones de la humanidad.

Sin embargo, es preciso que hagamos alguna referencia a unas cuantas ideas que van a iluminarnos después en el camino de algunos temas pastorales.

En cuanto al tema de la cultura, el texto conciliar hace tres afirmaciones fundamentales [19]:

— La necesidad de que la fe esté encarnada en una cultura concreta, ya que solamente así puede llegar en profundidad a los hombres y formar parte de su vida. El Evangelio ha necesitado y necesita siempre la cultura de los pueblos.

— La no identificación de la fe con ninguna cultura de manera exclusiva e indisoluble. La afirmación es el resultado de las intervenciones numerosas de padres que pedían una ampliación en los límites y horizontes de una Iglesia con un tratamiento europeo y occidental a la hora de hacer un tratamiento pastoral. A la vez se afirma la capacidad del cristianismo para entrar en comunión con distintas formas culturales, comunión que enriquece a las dos partes.

[19] Cf. GS 58.

— La no reducción de la fe a cultura, ni la asunción sin más de toda cultura como vehículo expresivo de la fe. La necesidad de inculturación de la fe no es automáticamente una bendición de la cultura en general ni de cada cultura con todos sus elementos específicos. La Iglesia se encarna culturalmente para una misión propia, la evangelización, y, desde ahí, purifica y eleva, perfeccionando y restaurando en Cristo los elementos culturales configuradores de cada pueblo. Desde esa afirmación, la Iglesia reclama una cultura íntegra e integral para los hombres, sin que los elementos culturales se disgreguen y se atomicen perdiendo una imagen universal de hombre [20].

Desde estos presupuestos, el cristiano es invitado a un diálogo cultural y a una presencia en el mundo de la cultura que pueda traducirse en un verter el mensaje evangélico en los moldes culturales de cada época y de cada pueblo.

En cuanto a la vida económica, la presencia de la Iglesia en la sociedad se traduce en el esfuerzo por un progreso integral que haga al hombre más hombre y ponga a su servicio todos los intereses puramente económicos [21].

Dentro de esta visión, el trabajo es visto como el elemento fundamental de la vida económica, superior a todos los demás elementos que tienen un papel instrumental [22]. La relación trabajo-hombre es explicitada en el texto y ha de caracterizar esa presencia del cristiano en la sociedad. Desde esa relación han de ser contemplados muchos elementos del mundo laboral como consecuencias: derecho al trabajo, remuneración, participación en la vida de la empresa, organización económica, conflictos laborales, etc.

En cuanto a la comunidad política, también ella misma es comprendida desde el servicio a una vida plenamente humana que se traduce en la consecución del bien común como ámbito de auténtica humanidad.

Dada la diversidad humana y la diversidad situacional, el principio general mantenido por la Iglesia no puede convertirse en opción concreta por un régimen determinado ni por unos gobernantes [23]; sin embargo, la Iglesia alaba y estima a los que se dedican al ejercicio de la política y anima a sus fieles al respeto, a la participación y a la profesionalidad [24] de una tarea que ha de ser entendida como servicio.

[20] Cf. GS 61.
[21] Cf. GS 64-65.
[22] GS 67-68.
[23] GS 74.
[24] Cf. GS 75.

La presencia cristiana en la sociedad a través del compromiso político, ya sea individual o asociado, no ha de ser identificada con la presencia de la Iglesia ni con la opción de sus pastores. La Iglesia no se siente ligada a ningún sistema político, sino que desarrolla su misión en la pluralidad de sistemas; pero, como la Iglesia y la comunidad política buscan el bien del hombre, ambas tienen la vocación de encontrarse en una cooperación mutua que se traduce en eficacia [25].

Desde estos presupuestos, la Constitución aborda uno de los temas más candentes en aquellos momentos, el fomento de la paz y de la comunidad de los pueblos [26], cuando estaban aún latiendo las secuelas de una guerra mundial, la humanidad se iba concienciando del peligro de la guerra total por el desarrollo del armamento atómico y el asentamiento de las Naciones Unidas hacía pensar en una autoridad universal como camino y árbitro por todos aceptado de una solución global para la humanidad.

En definitiva, la segunda parte de la Constitución traduce en problemática concreta los principios trazados en la primera parte, de corte más doctrinal y teológico. Las consecuencias operativas tienen mucho que ver con una situación concreta de la humanidad a la que la Iglesia quiere aportar su luz y su participación constructiva.

El camino que se ha elegido para esta colaboración dialogal ha sido el expuesto en toda la primera parte: el del hombre como valor supremo de la creación y del orden social al que la Iglesia valora desde el misterio salvador de Jesucristo. El diálogo nace de que Iglesia y Mundo buscan lo mismo, que el hombre triunfe, aunque la búsqueda sea por procedimientos y por medios diversos. Esa búsqueda hace que la Iglesia se autocomprenda como servidora del hombre [27].

VI. VALORACION PASTORAL DEL VATICANO II

Aunque hemos centrado la reflexión en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, todos los documentos del Vaticano II tienen una intención pastoral. Es más, desde ellos se pide que toda la teología de la Iglesia sea pastoral para poder llevar a los hombres de nuestro tiempo la revelación de Dios de modo que sea comprensible para

[25] Cf. GS 76.
[26] Capítulo quinto de la segunda parte de la Constitución.
[27] Cf. CONGAR, Y. M., «Iglesia y Mundo en la perspectiva del Vaticano II», en CONGAR-PEUCHMAURD (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy* (Madrid 1970), III, p.37-44.

ellos y encuentren en ella su salvación. El mismo intento del Concilio en sí ya es pastoral por querer responder a este reto.

De todas formas, es importante que señalemos algunos puntos en los que el Concilio habló con voz clara y se han convertido ya en logros irrenunciables para el actuar de la Iglesia:

— La recepción con carácter magisterial de la teología presente en los tiempos preconciliares y que suponía una auténtica alternativa a otras formas anteriores de hacer teología. Esta opción tiene sus múltiples repercusiones pastorales: el triunfo de una eclesiología de comunión sobre una eclesiología jurídica, el carácter mediador del ser y la actividad eclesial, la distinción entre Iglesia y Reino, la sacramentalidad de la Iglesia, la concepción de Iglesia como Pueblo de Dios, la complementariedad de las distintas imágenes para la comprensión del carácter mistérico de la Iglesia, etc.

— La concepción de la revelación de una forma histórica y abierta a cuyo servicio está la Iglesia. El concepto de Iglesia como servidora de la Palabra, que implica una continua meditación y avance para poderla ofrecer en su palabra y en su acción a los hombres de hoy. No se trata la revelación como proclamación de verdades formuladas, sino de autocomunicación de Dios a los hombres que hoy se sigue realizando a través de la mediación de la Iglesia.

— La valoración de las distintas culturas humanas que hace surgir el concepto de inculturación para la eficacia y la realidad de la evangelización. Esta inculturación entra en diálogo más directo con los distintos hombres y hace que se diversifique de forma sustancial la acción pastoral de la Iglesia. Esta acción ya no consiste en repetir en todos los lugares y de la misma manera cada una de las acciones, sino en acomodarlas y expresarlas en el lenguaje propio de cada hombre.

— La concepción de la función pastoral de Cristo, en sus tres oficios, continuada por toda la Iglesia. El Vaticano II sigue centrando en estos tres oficios —sacerdotal, profético y real— la acción pastoral de la Iglesia, como era tradicional en la teología pastoral, pero ahora el cristiano es incorporado a estas funciones por el bautismo, con lo que todo cristiano es sujeto de la acción pastoral de la Iglesia.

— La igualdad fundamental de todo cristiano en la Iglesia derivada de una explicitación de la teología bautismal. La pertenencia al Pueblo de Dios es anterior a toda división de carismas y de ministerios y es la que constituye la dignidad de todos los miembros de la Iglesia. La colocación y el desarrollo del segundo capítulo de la *Lumen gentium* con su discusión supuso un gran avance en la concepción eclesial y en la actividad pastoral. El sacerdocio, el profetismo

y la tarea transformadora de la historia desde el Reino es imperativo de todo cristiano.

— La distinción, dentro de una eclesiología de comunión, de carismas y ministerios para la edificación de la Iglesia y como muestra de la corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios. La dignidad esencial de todo cristiano desde su bautismo es diversificada por los dones del Espíritu y por las tareas conferidas por la misma Iglesia para que, en la comunión, toda la Iglesia realice la función pastoral.

— El protagonismo comunitario de la acción de la Iglesia y, en especial, de las iglesias locales, que son consideradas como auténticas Iglesias porque en ellas subsiste la plenitud de la Iglesia. En el interior de la comunidad, y como servicio a ella, el ministerio de los obispos, presbíteros y diáconos ha quedado mejor definido y delimitado.

— La vocación laical al apostolado y el carácter secular que le es propio y particular, no exclusivo, y que hace de los laicos miembros insustituibles y con una parte propia en la misión de la Iglesia. Se elimina así una concepción del apostolado laical como participación en el apostolado jerárquico.

— La opción de la Iglesia por la evangelización como conjunto global de su tarea en el mundo. Esta acción evangelizadora es integral y sustituye una acción eclesial muy basada en el culto, tarea sectorial de la Iglesia.

— El diálogo con el mundo en torno a temas estrictamente mundanos a los que la Iglesia ofrece la novedad del evangelio de Jesús y el trabajo de sus cristianos desde opciones tomadas desde ese evangelio. De esta forma, la acción pastoral de la Iglesia se convierte también en transformadora del mundo desde las exigencias del Reino y es posibilidad de diálogo con quienes, desde otros presupuestos, buscan un mundo y una sociedad transformados similarmente.

Todos estos logros conciliares son realmente irrenunciables y la historia de la acción pastoral posterior al Vaticano II ha mostrado la capacidad que han tenido para dar una nueva imagen de Iglesia.

Junto a ellos, y refiriéndonos más directamente a la Constitución pastoral y a la acción pastoral postconciliar, hemos visto insuficiencias que han procedido:

— del tratamiento conciliador de algunos temas en el Concilio. Este tratamiento ha sido la causa, algunas veces, de falta de criterios claros sobre algunos puntos concretos;

— de la nueva situación del mundo y de la Iglesia años después. La Constitución se ha ceñido a un momento concreto y este momento ya no es el de hoy;

— del mismo desarrollo de los temas conciliares que, en su crecimiento, han planteado nuevos problemas pastorales a los que hay que dar respuesta [28].

Todos estos temas hacen que el Concilio Vaticano II comience a sonar entre los jóvenes como un acontecimiento de otra generación y distante en el tiempo, mientras que aquellos que lo vivieron lo consideran como el gran acontecimiento eclesial de los últimos siglos y el que produjo una mayor renovación para la vida de la Iglesia. Mientras para unos la doctrina conciliar es adquisición en la que ya han nacido y se han educado, para otros ha supuesto un cambio total en su mentalidad y en su forma concreta de concebir la Iglesia.

Podemos decir que hoy nos encontramos aún en época de recepción conciliar. Un concilio siempre en la historia ha necesitado una época más o menos larga para que su doctrina se haga doctrina de todo el pueblo. De ahí que nos encontremos con una doble realidad sumamente significativa:

— parte de las ideas y renovaciones conciliares aún no han sido recibidas y puestas en práctica por los miembros del pueblo, tanto clérigos como laicos;

— el mundo y la Iglesia han cambiado su situación de tal manera que muchas de las enseñanzas conciliares no responden ya al mundo de hoy y a la Iglesia de hoy.

Junto con la valoración sumamente positiva del acontecimiento conciliar en la Iglesia, debemos decir que tan importante como el valorar y recibir su doctrina es recibir su espíritu, es decir, su capacidad de diálogo con un mundo concreto y su capacidad de llevar la revelación de Dios en Jesucristo a los problemas actuales de la humanidad. Por ello, la mejor fidelidad y recepción del Vaticano II es no detenerse en él y considerar que fue la última palabra de la Iglesia al mundo, sino caminar por las sendas que él abrió: la del diálogo y la renovación, la de la puesta al día constante de la Iglesia para llevar la salvación a los hombres y la de la escucha atenta de los nuevos signos de los tiempos a través de los cuales Dios sigue manifestándose.

[28] Cf. MIDALI, M., *Teologia pastorale o pratica* (Roma [2]1991), 146-153.

CAPÍTULO V

RAICES ECLESIOLOGICAS DE LA TEOLOGIA PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

GONZÁLEZ MONTES, A., «Tesis sobre el alcance práctico de una teología del Reino de Dios», en *Diálogo Ecuménico* 25 (1990) 459-462; GROOT, J., «La Iglesia como sacramento del mundo», en *Concilium* 31 (1968) 58-74; HERNÁNDEZ, J. J., *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976); RAHNER, K., *Iglesia y Sacramentos* (Barcelona 1964); RAMOS GUERREIRA, J. A., «Cristo, Reino y Mundo, tres referencias obligadas para la acción pastoral de la Iglesia», en *Salmanticensis* 37 (1990) 177-200; ID., *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984); SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966); ID., «Iglesia y humanidad», en *Concilium* 1 (1965) 65-94; SEMMELROTH, O., *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1966); TILLARD, J. M. R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Salamanca 1994).

Analizada la historia de la teología pastoral desde sus fundamentos eclesiológicos, y habiéndonos detenido de un modo especial en la redacción de la constitución pastoral del Vaticano II, pasemos ahora a contemplar el panorama eclesiológico desde el que vamos a continuar el estudio de la teología pastoral.

Si hasta este momento nos hemos preguntado siempre por la concepción eclesiológica que subyacía a toda propuesta pastoral, es lógico que también ahora nos preguntemos por la concepción eclesiológica que va a estar por debajo de todo nuestro tratamiento de teología pastoral, tanto fundamental como especial.

I. LA NUEVA OPTICA ECLESIOLOGICO-PASTORAL DEL VATICANO II

El punto de partida necesario para la concepción eclesiológica hoy ha de ser el Vaticano II. Nos encontramos aún hoy en un momento de recepción del Concilio y podemos decir que sus ideas no son aún patrimonio ni teórico ni práctico de todos los miembros de la Iglesia. Por eso, partimos del Concilio como obligado punto de referencia.

En un acercamiento simple y sencillo a los documentos conciliares, inmediatamente surge un concepto de Iglesia caracterizado por su ser relativo El Vaticano II intentó ser una reflexion profunda sobre el ser de la Iglesia En mas de una ocasion resono en el aula conciliar la misma pregunta *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Y la respuesta a esta pregunta siempre fue dada por referencia a otras realidades Lejos del concepto triunfalista que había engrandecido a la Iglesia hasta altas cotas y había hecho de ella una realidad casi absoluta, el Vaticano II la ha definido como servidora y ha intentado aclarar sus relaciones con las realidades a las que sirve para poder desentrañar su esencia

Toda teología pastoral tiene siempre una base eclesiológica [1] La concepción de Iglesia en cada período histórico siempre ha llevado parejas unas determinadas formas de actuación y un determinado discurso teologico que las legitima y hasta las exige El diálogo de la dogmática eclesiológica con los distintos momentos historicos ha hecho posible una teologia sobre la acción eclesial que unas veces ha sido el origen de dicha accion y, en otras ocasiones, ha sido la reflexión posterior por ella causada

Por eso, el trazar los puentes entre la eclesiología y la pastoral ha sido necesario para que la pastoral sea verdaderamente teológica y no una improvisacion irreflexiva en determinados momentos que exigen actuaciones eclesiales Si una reflexion sobre el ser y el quehacer de la Iglesia no esta claramente delimitada en la mente de los agentes de pastoral, no es posible ni una accion coherente ni una teología sobre dicha acción.

Un recorrido histórico por la teologia pastoral desde su nacimiento nos ha hecho ver cómo distintas concepciones eclesiologicas han marcado el rumbo de esta disciplina y como el mismo actuar de la Iglesia ha sido la causa de determinados giros eclesiologicos La historia de estas dos materias ha recorrido similares caminos y experimentado los mismos procesos de transformación exigidos por la misma vida de la Iglesia

Es natural que así sea, ya que el camino metodologico de la teologia pastoral exige la presencia de criterios eclesiológicos para que pueda realizarse Tanto el analisis de la situación existente como la proyeccion de una nueva situación, y como la descripcion de los pasos necesarios para ir desde la situación dada hasta la situación deseada [2], necesitan una criteriología teológico-eclesiológica para ser rea-

[1] Para todo este tema, cf RAMOS GUERREIRA, J A «Cristo, Reino y Mundo, tres referencias obligadas para la accion pastoral de la Iglesia», en *Salmanticensis* 37 (1990) 177-200 En el articulo se puede encontrar bibliografía abundante para ilustrar estas referencias

[2] MIDALI, M, *Teologia pastorale o pratica Cammino storico di una riflessione*

lizados con rigor De hecho, es tarea de la teología pastoral fundamental describir y trazar esos criterios desde los que toda la acción pastoral de la Iglesia tiene sentido y fundamentación [3] Si ellos nos faltaran, la acción pastoral de la Iglesia perdería su raíz teológica y su puesto dentro de las distintas disciplinas de la teología

Al vivir hoy en la epoca de recepción de los documentos del Vaticano II, es lógico que la Iglesia en su vida esté haciendo continua referencia a la eclesiologia que brota de dichos documentos para fundamentar su acción pastoral Es verdad que la eclesiología no se ha detenido en el Vaticano II y que ha seguido caminando urgida por el mismo acontecimiento conciliar [4], pero hay que decir que en la generalidad del Pueblo de Dios la concepción eclesial que surge del Vaticano II y la imagen de Iglesia allí forjada es la pretendida en la acción Aunque es cierto que nuevas acciones eclesiales han ido más allá de las constituciones conciliares y que determinados grupos exigen una acción pastoral que traspasa los límites de dichos documentos, la vida de la Iglesia normalmente está buscando cómo ser fiel a lo que el Concilio trazó

Tres son continuamente los puntos de referencia a los que el Concilio hace alusión para desvelar el ser de la Iglesia Y estos tres puntos se caracterizan por definir a la Iglesia por su relación con ellos y, a la vez, por marcarle unas determinadas exigencias al estar siempre en tensión dialéctica con ella Estos tres puntos de referencia son Cristo, el Reino y el mundo Por supuesto no se trata de realidades totalmente distintas o de compartimentos estancos, con Cristo, «el Reino ya está en medio de vosotros» y, hablando del mundo, podemos recordar la frase paulina «todo fue creado por él y para él» [5] Aun teniendo esto claro, metodológicamente es rica la distinción para comprender el misterio de la Iglesia

Estos tres puntos de referencia necesarios para la comprensión de la Iglesia, lo son también para la fundamentación de la acción pastoral Si el ser y el obrar se implican, si la eclesiología y la pastoral han de estar interrelacionadas, el haber entendido el ser de la Iglesia

fondante e scientifica (Roma [2]1991), 562-615, muestra este como el camino metodologico de la teologia pastoral

[3] LIEGE, P A, en su prologo a la obra de ARNOLD, F X, *Dienst am Glauben* (Friburgo d B 1948), en su edicion francesa desarrolla los principios teologicos de la accion pastoral y de la teologia pastoral Estos criterios eran ampliamente desarrollados en sus clases Con mayor o menor amplitud, los tratados de pastoral fundamental hacen referencia a ellos

[4] ANTON, A, *Eclesiologia postconciliar esperanzas resultados y perspectivas para el futuro* en LATOURELLE, R (ed), *Vaticano II Balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 275-294, muestra las lineas eclesiologicas posconciliares y su conexion con la eclesiologia del Vaticano II

[5] Lc 17,21, Col 1,16

desde estas relaciones, tal y como lo ha hecho el Vaticano II, implica una acción pastoral que se caracterice igualmente por esta triple referencia. De hecho, la historia de la teología pastoral la ha ido descubriendo paulatinamente.

Si el Concilio Vaticano II descubre esta noción de Iglesia como servicio a otras realidades que, tanto en su ser como en su obrar, van a ir configurando su esencia, es lógico que opte por el término sacramento para desvelar su misterio. Ya en la teología anterior al Concilio había estado presente [6] y se recogen en él los frutos de la reflexión anterior. Sacramento habla de una realidad significante y de otra significada a la que se sirve desde el signo. Tras una teoría eclesiológica que había concentrado sus esfuerzos en el mismo ser de la Iglesia, el Concilio opta por una eclesiología centrífuga, que busca su centro de gravedad en aquellas realidades a las que sirve y desde las que se entiende.

Y lo mismo ocurre con la acción pastoral. Tras una acción que siempre buscó a la misma Iglesia como término de lo pretendido, la pastoral tiende ahora a buscar fundamentalmente esos núcleos referenciales que son los que dirigen el actuar eclesial. No se trata de que la Iglesia se busque a sí misma, sino que busque a Cristo, al Reino y al mundo. La acción pastoral se convierte también en una acción centrífuga, que va desde el interior de la Iglesia hacia las realidades servidas por ella. Este servicio devuelve al actuar eclesial sus raíces evangélicas.

Es necesario, por tanto, que intentemos entrar en las relaciones que unen a la Iglesia con las realidades a las que sirve y veamos las implicaciones que, tanto para su ser como para su obrar, tanto para la eclesiología como para la pastoral, comportan. Inmediatamente nos damos cuenta de que las relaciones son dialécticas. Por una parte tienden a la identificación, pero, por otra, señalan claramente sus diferencias. Y es esa tensión la que, en realidad, hace vivir a la Iglesia y es fuente de todo su obrar.

Sin Cristo, sin Reino y sin mundo, la Iglesia perdería su razón de ser, pero cualquier identificación absoluta con ellos haría que la Iglesia perdiera su identidad y equivocara su puesto en la economía salvífica. Lo mismo nos ocurre en la acción pastoral: si la Iglesia se coloca a la suficiente distancia de estas tres referencias, si las busca con su acción pero no se identifica con ellas, entonces estará realizando su tarea y será fiel a su misión.

[6] Especialmente en las obras de SEMMELROTH, O., *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1966); RAHNER, K., *Iglesia y Sacramentos* (Barcelona 1964); SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966).

Históricamente está claro que errores en la acción pastoral de la Iglesia han tenido como causa el no saber distinguir entre la Iglesia y estas referencias, ya sea por olvido de alguna de ellas, ya sea por haberse querido identificar con ellas. Tan peligroso ha sido para la acción pastoral el reduccionismo como la absolutización.

II. LAS TRES REFERENCIAS OBLIGADAS

Veamos directamente estas relaciones y concluyamos cada una de ellas con las exigencias que comporta para la acción pastoral. No olvidemos que su tratamiento aislado se realiza en función de la claridad, y no porque sean referencias totalmente independientes. Las implicaciones mutuas son constantes.

1. **Cristo**

Indudablemente sólo podemos concebir la Iglesia partiendo de su relación con él. Cuando Pablo VI inauguraba la segunda sesión conciliar en otoño de 1963, pedía a los padres conciliares que intentasen dar una noción clara de lo que la Iglesia es y les recordaba que solamente esto es posible en la medida en que se haga desde Cristo [7]. Meses más tarde, cuando concluyó la sesión, la encíclica *Ecclesiam suam* [8], quizá la mejor encíclica eclesiológica de todos los tiempos, volvía a recoger y repetir las mismas enseñanzas.

El fundamento teológico

La intervención de Pablo VI apoyaba la nueva forma de concebir el esquema de Ecclesia tras el primer fracaso en diciembre del 62. Desde ella, la Iglesia ha de ser entendida en continuidad con el misterio de la encarnación o, quizá mejor dicho, formando parte de ese misterio, si entendemos el misterio de Cristo como el «Christus totus» agustiniano al que hace referencia el papa en su opción eclesiológica [9] y que es así recuperado para la teología de la Iglesia. Dentro del misterio de Cristo se encuentra el misterio eclesial, dentro de la fe en Cristo se halla la fe en la Iglesia. En realidad, la Constitución dogmática *Lumen gentium* comprende el ser de la Iglesia desde el

[7] Cf. ACTSYN II/I, 187.

[8] Al comenzar la encíclica, Pablo VI hace relación al discurso de apertura de la segunda sesión conciliar con el que forma una estrecha unidad. Cf. AAS 56 (1964) 610.

[9] Cf. ACTSYN II/I, 188.

misterio de la plenitud de Cristo, misterio superior y totalizante que abarca tanto el de la encarnación como el de la Iglesia. Las mismas palabras iniciales ponen en relación a la Iglesia con la luz de las gentes que es Cristo.

Cuando esto sucede en el aula conciliar en los comienzos de la segunda sesión, está concluyendo una larga historia que, teológica y magisterialmente, ha intentado unir la cristología y la eclesiología para mutuamente iluminarse y comprenderse [10]. Desde el misterio de Cristo, desde su encarnación, se entiende el misterio de la Iglesia. Esta referencia cristológica de la eclesiología ha sido un elemento purificador de tendencias eclesiológicas extrañas y recuperador de una interioridad eclesial tantas veces perdida por concepciones jurídicas y societarias.

Esta historia comenzó en Tubinga cuando J. A. Möhler, tras darse cuenta de que su primera gran obra eclesiológica no solucionaba la problemática que plantea la visibilidad eclesial por haber basado su concepción solamente en el Espíritu, busca la fundamentación de la visibilidad eclesial en la encarnación del Verbo y construye una eclesiología sobre bases cristológicas [11]. Desde entonces, con sus avances y sus retrocesos, siempre ha habido una línea eclesiológica que ha querido comprender el misterio eclesial a la luz del de Cristo y ha basado en él la existencia de elementos divinos y humanos (sin confusión y sin separación, como dice el dogma de Calcedonia) en la Iglesia que, de alguna manera, continúa y reproduce su misterio.

Esta línea, que pasa por los teólogos del Colegio Romano de la segunda mitad del XIX y que es discutida y rechazada en el aula conciliar del Vaticano I [12], es ampliamente aceptada por la renovación eclesiológica de entreguerras y consagrada por la eclesiología del Cuerpo místico. Antes el papa León XIII dedicó una encíclica a recoger el paralelismo teológico entre el misterio de Cristo y de la Iglesia dentro de la temática general de la unidad eclesial [13] y más

[10] Cf. RAMOS GUERREIRA, J., *Encarnación e Iglesia Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984).

[11] *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensatze der Katholichen und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Maguncia 1832) En esta obra, J. A Möhler llega a definir la Iglesia como «la encarnación permanente del Hijo de Dios». De este modo, el cristocentrismo de la reflexión eclesiológica se exagera fuertemente.

[12] RAMOS GUERREIRA, J. A , «El intento de fundamentación cristológica de la eclesiología del Vaticano I», en *Salmanticensis* 39 (1992) 325-347

[13] Nos referimos a la encíclica *Satis cognitum,* del 29 de junio de 1886 En ella León XIII recupera para la teología eclesial magisterial el concepto de Cuerpo de Cristo en el que se unen esencialmente los elementos visibles y los invisibles de modo que existen equilibradamente La unión de ambos elementos en la Iglesia es comparada con la unión en Cristo de la naturaleza humana y la naturaleza divina De la identidad

tarde la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico señaló claramente los límites y posibilidades de este paralelismo [14].

Sin lugar a dudas, este camino de reflexión eclesiológica desde el ser de Cristo y del paralelismo de los dos misterios siempre tuvo un problema: el de la deificación de la Iglesia y el del triunfalismo eclesial, que quizá llegó a su culmen en tiempos de la eclesiología del Cuerpo místico. Por ello, fue preciso introducir un elemento corrector que señalase tanto la diferencia entre la Iglesia y Cristo como la profunda unidad de sus misterios. Este elemento vino dado por la categoría de sacramento aplicada a la Iglesia. La Iglesia no es Cristo, sino sacramento de Cristo.

Desde la comprensión de la humanidad de Cristo como sacramento del encuentro con Dios, ya que en ella Dios no sólo es significado y revelado, sino que actúa salvíficamente en el mundo, la Iglesia es vista en continuidad con esa humanidad por la que la acción salvífica de Dios entra definitivamente en la historia. Quizá por esta razón, más que por otras de corte misticista, se puede llamar a la Iglesia con propiedad «Cuerpo de Cristo».

Es, por consiguiente, más en el terreno del obrar que en el del ser donde hay que situar el paralelismo entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia está llamada a continuar en el mundo la mediación salvífica de la humanidad del que es su Señor. Precisamente por ser su Señor, nunca puede ser identificada con él y siempre tiene que existir la distancia que, junto con el Cuerpo de Cristo, está iluminada por la imagen de «esposa» [15]. Para poder continuar esta mediación, es lógico que la estructura teándrica de Cristo sea de alguna manera reproducida por el ser de la Iglesia.

Quien, en último término, explica la continuidad y la discontinuidad, la unión y la diferencia entre Cristo y la Iglesia, es el Espíritu Santo, que, con una pneumatología más señalada que desarrollada, es visto en el Vaticano II como garante de la unidad a la vez que como protagonista de la distinción [16]. La estructura teándrica de la Iglesia

en la misión entre Cristo y la Iglesia, se deduce un paralelismo en el ser para poder llevarla a cabo

[14] Publicada el 29 de junio de 1943, sale al paso de una serie de concepciones erróneas de la unión del cristiano con Cristo o de la Iglesia con Cristo propiciadas por el excesivo entusiasmo con que algunos acogieron las nuevas aportaciones que el dogma cristológico daba al eclesiológico La encíclica supone, en palabras de CONGAR, Y M, «una condenación motivada contra toda la teología del Cuerpo místico que estableciera una identidad en el ser entre Cristo y sus miembros De hecho, ahí está la línea divisoria entre una teología ortodoxa y una teología errónea», *Santa Iglesia* (Barcelona 1965), 92

[15] La imagen de esposa, citada por la LG 6, sirve de contrapeso a la de Cuerpo de Cristo. La esposa muestra la alteridad, la distinción entre Cristo y la Iglesia

[16] Fundamentalmente dos citas de la LG lo muestran La identidad en el Espíritu

aparece más desde la misión del Espíritu que desde la del Hijo, aunque estén íntimamente interrelacionadas y no puedan comprenderse la una sin la otra.

La repercusión pastoral

Todo lo dicho a nivel eclesiológico tiene unas repercusiones claras en la acción pastoral. La primera es que esta acción no es propia, sino derivada. Está en conexión con el Señor Jesús, de quien depende en una continuidad de misión. La Iglesia no es dueña de su acción ni libre a la hora de señalarla. No es la decisión de la mayoría de sus miembros la que ha de señalar su camino. Solamente es acción pastoral aquella que continúa el pastoreo de su Señor en medio del mundo. La Iglesia se siente el nuevo cuerpo por el que Cristo se hace presente y actúa en medio de los hombres. Quien hace posible esta nueva «encarnación» es el Espíritu del resucitado que, como fruto de su Pascua, llena las realidades eclesiales y se vale de ellas para continuar la obra salvífica.

El que la Iglesia continúe la obra de Cristo, pero sin ser él, implica también una diversidad a la hora de entender la presencia de la divinidad en la acción de la Iglesia. Mientras que en el Verbo encarnado la divinidad estaba ligada a la humanidad en la unión hipostática y así toda acción de Cristo tenía como sujeto a la persona divina, no ocurre lo mismo en el caso de la acción de la Iglesia. El Espíritu Santo no asume la personalidad de los creyentes, ni de la estructura eclesial, con lo que podemos decir que no todo en la Iglesia es obra suya; más bien habría que aclarar que hay que buscar su causalidad por la vía de la alianza y la fidelidad más que por la vía del ser [17]. Las acciones divinas y humanas no son separables, pero indudablemente tampoco confundibles. De este modo, ni hay que atribuir a la causalidad humana lo que procede de Dios, ni hay que hacer a Dios sujeto responsable de todas las acciones humanas en la Iglesia.

No podemos hablar de la acción humana y de la acción divina en la Iglesia desde una unión hipostática que no respetara los límites entre la trascendencia divina y la Iglesia o sus miembros [18], pero sí podemos hablar desde una acción derivada del plan salvador de Dios que tiene su manifestación en Cristo y se extiende a todos los hombres gracias al don del Espíritu. Desde la salvación dada en Cristo,

está en el n.7: «que es uno solo en la cabeza y en los miembros». La distinción, en el n.8a, que señala la analogía entre el misterio de la encarnación y la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia.

[17] Cf. CONGAR, Y. M., o.c., 79-86.

[18] Cf. KUNG, H., *La Iglesia* (Barcelona [2]1975), 284-285.

la Iglesia aparece como un misterio derivado que recibe del mismo Cristo estructuras similares a su misterio [19], estructuras que reflejan la humanidad y la divinidad del que es su Señor. Precisamente por no repetir el ser de la Iglesia la unión hipostática, es posible y real la presencia del pecado en su acción; pecado del que es responsable el hombre por no seguir las sendas del Espíritu que habita en la Iglesia. El pecado presente en la Iglesia muestra, por una parte, que la divinidad no es sujeto de toda la acción pastoral de la Iglesia y, por otra, que el hombre puede ser infiel al Espíritu del Señor que ilumina a la Iglesia, pero que no actúa infaliblemente en ella, a no ser en los hechos sacramentales y en momentos especiales de su vida.

Por todo lo dicho, Cristo, en su distinción respecto a la Iglesia, es siempre una instancia crítica para la acción pastoral. Desde su obra y su palabra la Iglesia ha de renovarse siempre para que su misión sea continuada en la historia. Una acción pastoral que no se deje juzgar por el Señor de la Iglesia y que tome rumbos propios puede oscurecer la misión de Cristo que se continúa en la Iglesia. Cristo ha de ser para la acción pastoral continuamente llamada y motivo de conversión. Con ello la Iglesia, lejos de adoptar posturas triunfalistas, realiza su misión en la humildad de quien, siendo tantas veces infiel a la obra de Cristo, intenta en fidelidad continuarla y hacerla presente en el mundo.

Toda acción pastoral es, pues, solamente comprensible a la luz de la misión de Cristo que la Iglesia continúa en nuestro mundo y en nuestra historia. Esta continuidad de la misión se da dentro de una tensión dialéctica entre Cristo y la Iglesia posibilitada por el Espíritu de la Pascua de Jesús. Gracias a él, los lazos entre Cristo y la Iglesia son grandes en las estructuras dentro de la unidad de misión; pero es también el Espíritu quien garantiza una distinción de misterios en los que las relaciones solamente pueden ser comprendidas desde la analogía. Ello hace que se dé siempre una distancia entre la Iglesia y Cristo que se convierte en llamada continua a la fidelidad y en urgencia de conversión. Adoptando esta postura de comportamiento, la Iglesia de Jesús irá logrando actualizar la acción pastoral de su Señor y hacer presente en el mundo la eficacia salvadora de su obra. Cristo, por su Espíritu, sigue actuando en la acción pastoral de su Iglesia.

[19] Cf. BANDERA, A., «Analogía de la Iglesia con el misterio de la encarnación», en *Teología espiritual* 8 (1964) 55-56.

2. El Reino

Desde la eclesiología sacramental del Vaticano II, el tema del Reino de Dios es afrontado de una forma nueva. Tras una identificación, presente en la teología y en el magisterio anterior desde San Agustín, entre la Iglesia y el Reino, las estructuras sacramentales aplicadas a la Iglesia por la teología prevaticana y asumidas plenamente por el aula conciliar hacen que se deriven tres consecuencias importantísimas para el estudio de la Iglesia.

La primera es que hay que distinguir claramente entre la Iglesia y aquello que es significado sacramentalmente por ella. La Iglesia significa la salvación definitiva y total del hombre y del mundo que se ha manifestado en Cristo y que será realidad plena y gozosa para todos en el Reino de Dios. Esto implica la distinción entre significante y significado, entre Iglesia y Reino de Dios a cuyo servicio está la Iglesia [20], sin que pueda de este modo caer en el peligro de una divinización o absolutización que negara esta referencia.

La segunda consecuencia, derivada de la primera, es que, si la Iglesia no es el Reino, camina hacia él; se encuentra en una situación peregrinante en la que el camino que ha de recorrer le indica continuamente lo inacabado de su ser y de su misión. Por ello, la categoría de Pueblo de Dios reaparece fuertemente dentro de esta eclesiología [21]. Pueblo de Dios hace referencia a este carácter peregrinante de la Iglesia hacia la nueva tierra prometida, hacia el Reino de Dios que de alguna manera ya está presente y actuante en Cristo y en su Iglesia, pero que espera su total consumación escatológica.

La tercera es que la Iglesia no agota la significatividad y el servicio al Reino, y que otras realidades mundanas, con las que la Iglesia tiene que entrar en diálogo y trabajar en colaboración, son también señal de la llegada del Reino a nuestro mundo y semilla en el corazón de hombres que no pertenecen a sus estructuras visibles.

El fundamento teológico

Es importante hacer estas precisiones, porque la distinción entre Iglesia y Reino no siempre ha estado presente en los documentos magisteriales y en la teología católica, con un evidente peligro tam-

[20] Cf. BLAZQUEZ, R., *Jesús, el evangelio de Dios* (Madrid 1983), 42.

[21] Al analizar el contenido eclesiológico de la noción de Pueblo de Dios, ANTON, A., *El misterio de la Iglesia Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid 1987), 729-753, se detiene en el carácter peregrinante del Pueblo hacia la consumación escatológica: «El concepto de Pueblo de Dios es apto, como ningún otro, para caracterizar y expresar esta *tensión escatológica*», 737.

bién de triunfalismo [22]. Es verdad que nunca puede ser separado el Reino de Dios, tal y como aparece en la revelación, de Cristo y de su Iglesia [23], pero la relación incluyente no implica la identificación. De este modo, la tensión Reino-Iglesia va a mostrarse como un elemento purificador de la eclesiología en el sentido de que no permitirá la identificación de lo divino con lo humano ni la demasiada separación de ambas realidades [24].

Por otra parte, la tensión Reino-Iglesia, al marcar el carácter peregrinante del Pueblo de Dios, no absolutizará lo que es propio de la etapa de camino y se fijará más en la unidad y comunión de todos hacia la que caminamos. Con ello, tanto la eclesiología como la teología pastoral dejan de ser jerarcología [25] para ampliar su mirada a todo el Pueblo y descubrir la Iglesia en su totalidad y profundizar en el ser y en la misión de todos los miembros.

Esta visión nueva de la realidad eclesial va a suponer también un encuentro de la Iglesia con la humanidad al caminar hacia el Reino en el que ambas están llamadas al encuentro definitivo y plenificador del hombre. De este modo, las consecuencias prácticas de esta concepción van a ser grandes y el tema de la encarnación de la Iglesia en las diferentes estructuras humanas va a quedar iluminado por una nueva luz. La Iglesia camina hacia el Reino; éste es su objetivo. Y el Reino es la realización plena, total y definitiva del hombre en todos sus aspectos y en todas sus aspiraciones. La Iglesia tiene, así, un punto de contacto real con todo hombre y un ofrecimiento para cada uno de ellos. La Iglesia se siente encontrada con el hombre, empeñada con el hombre y comprometida con el hombre. Se hace servidora de la humanidad porque el fin no está en ella, sino en el Reino. De ahí que, por una parte, deba empeñarse con toda acción y opción auténticamente humanizadora del hombre, ya que es camino y anticipación del Reino, y, por otra, juzgar y criticar desde el Reino y su manifestación en Cristo toda realidad y aspiración humana. Así

[22] Cf. HERNANDEZ, J. J., *La nueva creación Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976), 149-150.

[23] Cf RM 18

[24] «El Reino se muestra así como elemento purificador en la eclesiología, evitando dos posibles errores: una excesiva fusión de los elementos humano-divinos componentes de su esencia, que conduciría a una divinización de la Iglesia, y una exagerada desconexión entre ellos, que la consideraría una mera organización o comunidad humana», HERNANDEZ, J J., o c , 135.

[25] El término «jerarcología» ha sido acuñado por CONGAR, Y M , para indicar la tendencia eclesiológica postridentina que, confrontándose con el protestantismo, se centraba solamente en los aspectos jerárquicos de la Iglesia Cf *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona [3]1965), 62-63. La teología pastoral en sus etapas pasadas tiene la misma tendencia y se reduce a la acción de los sacerdotes en la Iglesia. La superación de esta tendencia en los dos tratados se da simultáneamente

la Iglesia puede y debe abrir un camino de esperanza para la humanidad, servicio cada vez más necesario en el mundo en el que nos movemos.

La Iglesia cree, anuncia y espera un futuro de plenitud humana; ella debe ser signo de que esta plenitud es posible. Por ello, la Iglesia supone una esperanza para la humanidad, esperanza que se manifiesta en el anuncio de un hombre perfecto desde el hombre Cristo y en la denuncia de todo logro humano que se considere definitivo y absoluto [26]. Esta apertura al futuro debe impedir, pues, toda divinización del presente tanto en el interior de la Iglesia como en el mundo en el que la Iglesia está presente. Con ello, la eclesiología se hace histórica y dinámica.

La no identificación de la Iglesia con el Reino aporta un último dato importante para la comprensión eclesiológica y para la acción pastoral: el que los valores del Reino exceden los límites visibles de la Iglesia. Esto es, la Iglesia no agota dentro de su visibilidad y de sus estructuras la significatividad del Reino de Dios, que, incluso anónima y no explícitamente, puede encontrarse en otros lugares, en los hombres de buena voluntad, en todo esfuerzo por una mejor humanidad.

La repercusión pastoral

En concreto, ¿cómo vive la Iglesia en su acción pastoral esa tensión hacia el Reino?, ¿qué exigencias le plantea el Reino a su acción histórica, mientras camina hacia él? La Iglesia realiza toda su acción pastoral con una referencia clara al Reino: lo anuncia por medio de su evangelización, lo instaura [27] por medio de su comunión y su servicio, y lo celebra por medio de su liturgia. Todo lo que la Iglesia realiza es anuncio y señal para el mundo de la salvación que está por venir, a la vez que ella la vive ya sacramentalmente e intrahistóricamente.

Toda la acción pastoral de la Iglesia es, como vemos, dinámica y progresiva desde la tensión escatológica que señala el camino hacia el Reino y desde la presencia ya actual de la salvación definitiva que empuja continuamente hacia la plenitud. Por ello, la Iglesia no es nunca una realidad acabada y, si lo considerara así algún día, habría perdido elementos esenciales de su ser y de su misión. Tanto desde su significatividad para los distintos hombres como desde su camino

[26] Cf. HERNÁNDEZ, J. J., o.c., 160-162.

[27] Somos conscientes de la dificultad del término «instaurar». No significa tanto hacer de la llegada del Reino una tarea humana cuanto poner a la Iglesia al servicio de su venida como don. Cf. BLÁZQUEZ, R., o.c., 41.

hacia el Reino, la Iglesia es una realidad que se construye y se desarrolla. Ningún momento de su peregrinación puede ser ya considerado el Reino, ni ningún momento de su historia puede ser absolutizado. De ahí que toda su vida haya de ser percibida como una realidad dinámica y en proceso de edificación.

El tema del Reino no es separable del de Cristo. Si la acción pastoral de la Iglesia quiere continuar en la historia la misión de Cristo y extenderla a todos los hombres y a todos los tiempos, necesariamente esa misión tiene que tener como centro el Reino de Dios. Para Cristo fue el objeto de su predicación y el intento de toda su vida; para la Iglesia ha de serlo de la misma manera. Cristo urge a la Iglesia desde su fundación y desde su presencia pneumática. El Reino la urge desde el final al que tiende y que la impulsa en la esperanza. Por ello, el Reino se convierte también en un elemento purificador y renovador de toda la acción pastoral. La Iglesia en su obrar ha de hacer presente en su seno y en el mundo la novedad del Reino.

Esta es la razón por la que la Iglesia se mueve dinámicamente hacia el Reino y no puede detenerse en ningún momento de los conseguidos en su historia. Cualquier parada autocomplaciente sería olvidar el término al que está llamada. Su acción pastoral siempre tiene que ser nueva y renovada, dejándose juzgar por el final que espera y que ya actúa operativamente en ella. De ahí que la Iglesia viva continuamente construyendo y autoedificándose.

Por último, la constatación de que los valores del Reino están más allá de los límites visibles de la Iglesia implica una apertura a los signos de los tiempos y un diálogo con el mundo que abre el abanico de la acción pastoral hacia nuevas posibilidades [28]. La Iglesia necesita comprometerse desde la definitividad del Reino con toda situación que lo signifique y con todo trabajo que lo haga presente entre los hombres. Su palabra a todo hombre y su tarea al lado de todos los que sirven al Reino es imperativo necesario de su misión.

3. El mundo

Continuar la misión de Cristo en el anuncio y la instauración del Reino tiene unos destinatarios: los hombres, a los que la Iglesia quiere ofrecer su don. Entenderse como sacramento de Cristo y como sacramento del Reino es para aquellos que comprenden ese significado y a los que va dirigida su significatividad. La Iglesia no puede entenderse sin el mundo y sin los hombres donde está implan-

[28] Nos fijaremos más detenidamente en este tema en el próximo capítulo.

tada y hacia donde está enviada su tarea evangelizadora. Ellos son el término de la misión, el sujeto de la evangelización.

El fundamento teológico

Hablar del mundo y de los hombres no es hablar de algo distinto de la Iglesia. La Iglesia está en el mundo, sus hombres son de este mundo, sus estructuras y elementos visibles también lo son, en su recorrido histórico comparte con los hombres alegría y esperanzas, tristezas y angustias [29]. Pero tampoco se da la identificación. La Iglesia no es el mundo. La diferencia está en el Reino anunciado e instaurado por Cristo que la Iglesia aporta al mundo como novedad salvífica. El Reino es para el mundo, y la Iglesia sirve a ambos para que el mundo se salve. La presencia en la Iglesia de esa salvación históricamente realizada es ofrecimiento de un mundo nuevo a la vez que alternativa para los valores y actitudes fundamentales de este mundo. Nuevamente tenemos la tensión dialéctica causa de la acción pastoral, que, en este caso, ha de ser misión, encarnación y diálogo.

Para que la comunicación entre la Iglesia y el mundo sea posible, no debe extrañarnos que la situación cambiante de la humanidad haya motivado transformaciones profundas en el actuar de la Iglesia. El descubrimiento de las exigencias de la encarnación de la Iglesia en las estructuras de este mundo nos lleva a afirmar la necesidad de cambios en su vida para seguir siendo signo de Dios y para que su salvación llegue a los distintos hombres. Y junto a las variaciones en el mundo está su mismo ser peregrinante, en camino, inacabado, que, hasta que llegue la plenitud del Reino, va enriqueciéndose con sus hombres, adaptándose a sus necesidades, dando distintas respuestas [30], mientras su esencia continúa siendo la misma.

La repercusión pastoral

Siguiendo las pautas del misterio de Cristo, de su encarnación, es necesario que la Iglesia en su acción pastoral asuma los elementos culturales de cada pueblo y de cada época histórica. Como el Verbo de Dios asume la naturaleza humana, sin destruirla, para transformarla [31], así la Iglesia toma y asume los elementos culturales de cada

[29] Cf. GS 1.
[30] Cf. Urdánoz, T., «Lo mudable y lo inmutable en la Iglesia», en *Rev. Esp. de Teología* 17 (1957) 79-86.
[31] Cf. Galot, J., *Cristo contestato* (Florencia 1979), 203.

pueblo para que sean su vehículo de expresión, a la vez que ellos mismos son transformados. Una fe no encarnada en la cultura de un pueblo habría invalidado su incidencia real [32] porque perdería su capacidad de expresión y de comunicación. Ello no quiere decir que la fe se identifique con la cultura, ya que, además de distinguirse de cada una de ellas, tiene un carácter universal frente al particularismo de cada cultura. Pero lo que sí es cierto es que un desligarse de la cultura sería un drama para la fe. Este es uno de los grandes retos para la Iglesia de hoy y así lo reconocía el *Congreso Evangelización y hombre de hoy,* realizado por la Iglesia española [33]. La evangelización necesita una renovada encarnación cultural.

Una fe así encarnada ha de ser la respuesta última a los interrogantes humanos, porque la fe en el Señor Jesús da una nueva visión del hombre en la que su apertura a la trascendencia encuentra una respuesta satisfactoria. Por ello, la causa del evangelio, que la Iglesia anuncia y vive, supone una nueva visión antropológica que responde a las cuestiones últimas sobre el sentido del hombre e instaura en el mundo una serie de valores trascendentes que relativizan todos los demás valores.

Esta respuesta a las inquietudes de los hombres solamente tiene un nombre: Cristo. En él el mundo ha conocido la plenitud de la humanidad y la Iglesia sigue mostrándolo como única verdad en el desciframiento del misterio humano, como único camino hacia el futuro de una humanidad mejor y como única vida que merece ser plenamente vivida. Y si Cristo es respuesta al hombre desde su humanidad, la Iglesia se encuentra necesariamente con el mundo en el hombre [34]. El es la única tarea para la humanidad y para la Iglesia.

Esto puede entrañar, y de hecho entraña hoy, el peligro de disolver la misión de la Iglesia en un humanismo. Si es verdad que el Cristo que la Iglesia anuncia es la revelación de la auténtica y nueva humanidad, si es verdad que «el cristocentrismo del Nuevo Testamento ha evidenciado que la causa de Dios es la causa del hom-

[32] Así lo recordaba el papa Juan Pablo II en su discurso en la Universidad Complutense de Madrid. Cf. *L'Osservatore Romano,* 4 de noviembre de 1982.

[33] «La fe debe segregar cultura; y el creyente está llamado a dialogar con la cultura. La impregnación de la cultura por la fe es un punto de conexión importante para el anuncio cristiano. La diferencia entre la comprensión cristiana del hombre y el mundo y las antropologías y cosmovisiones dominantes es grave. El reducidísimo número de intelectuales cristianos es preocupante. Los que entre nosotros generan cultura son casi todos "increyentes", "pos-creyentes" o "para-creyentes". La presencia de cristianos confesantes en el seno de las llamadas "minorías cognitivas" es harto escasa y apenas perceptible». *Evangelización y hombre de hoy. Congreso* (Madrid 1986), 178.

[34] Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Iglesia y sociedad», en *Communio* 3 (1981) 166.

bre» [35], podríamos correr el peligro de centramos exclusivamente en el hombre o de intentar enlazar con Jesús ignorando su Iglesia, incluso oponiéndolo a ella [36], peligro muy presente en nuestros días. Pero ello mismo supondría el negar la doctrina de la encarnación. Es imposible hablar de un Jesús que no sea sacramento de Dios; precisamente su misterio último de humanidad está en ser signo que revela plenamente al Padre. Y la Iglesia continúa esa misión, mantiene viva la memoria del misterio de Cristo y, gracias a su Espíritu, hace participar de ese misterio de modo que los hombres de hoy puedan seguir siendo signos de Dios y de su presencia en medio del mundo. Querer deslindar el misterio del hombre del de Cristo, del de Dios y del de la Iglesia es tarea imposible para el que tiene la fe. Todos se implican y solamente es posible la comprensión de cada uno de ellos desde la complejidad de todos.

La Iglesia se distingue del mundo por su misterio de comunión. En la Iglesia, por el Espíritu, el hombre comulga con Cristo y, en Cristo, con Dios. Y esa comunión se manifiesta externamente y se realiza en la comunión humana. La Iglesia no sólo es misterio de comunión, sino también misión de comunión. La Iglesia está llamada a ser fermento de comunión en el mundo, a anticipar y a realizar aquí ya y ahora el Reino de Dios que es comunión. Por ello su tarea no es sólo el anuncio en medio de los hombres, sino también la creación e instauración de la comunión del Reino [37]. Esto compromete seriamente la vida de la Iglesia en un trabajo de unidad, de romper barreras humanas y de liberación de todo lo que en el mundo, siendo fruto del pecado, impide la comunión de los hombres.

Mientras se compromete en la comunión humana, ella misma ha de ser signo del futuro al que estamos llamados, que se anticipa y se prepara en su seno [38]. Así su compromiso se convierte en llamamiento y en signo del Reino. Quizá la gran afloración de comunidades en la Iglesia después del Vaticano II es la señal de esta nueva conciencia eclesial, pero estas comunidades han de tener muy presente que su comunión está referida al mundo para abrirse a él, ser un llamamiento a sus inquietudes, y trabajar por hacer del mundo esa *koinonía*. Una comunidad cerrada sobre sí misma sería un antitestimonio de la misión de la Iglesia.

35 Ruiz de la Peña, J. L., *El último sentido* (Madrid 1980), 106.

36 González Montes, A., *La gracia y el tiempo* (Madrid 1983), 125-137, ha desarrollado esta problemática evidenciando la falsedad de su planteamiento. De la misma manera, Blazquez, R., *Jesús sí, la Iglesia también* (Salamanca 1983).

37 Cf. Groot, J., «La Iglesia como sacramento del mundo», en *Concilium* 31 (1968) 68.

38 Cf. Schillebeeckx, E., «Iglesia y humanidad», en *Concilium* 1 (1965) 75.

En esa comunión se encuentra el futuro de la humanidad. Al final de los tiempos, todos los hombres hermanados en la casa del Padre serán Cuerpo de Cristo, cuando Cristo sea todo en todos. Entonces ya no hará falta la Iglesia como estructura visible y sólo permanecerá la comunión. Mientras ese momento llega, la Iglesia se distingue y no se confunde con la humanidad [39], sino que es signo para ella de la nueva humanidad en Cristo. La humanidad y la Iglesia permanecen en tensión en este mundo.

Pero ya en este mundo en la Iglesia se da, dentro de los límites de su pobreza y de su pecado, la nueva humanidad, aunque más como anuncio que como realización. De la misma manera que el cuerpo de Cristo encarnado es, más que instrumento de salvación [40], salvación en sí mismo que se ha eternizado en la resurrección, la comunión en la Iglesia es, además de signo de salvación para la humanidad, salvación en sí misma que espera ser plenificada al participar de la resurrección de Cristo. En ese momento, el misterio de Cristo y el de la Iglesia se habrán encontrado al final abrazando a todos los hombres.

III. OTROS TEMAS ECLESIOLOGICOS COMPLEMENTARIOS

La eclesiología que brota del Vaticano II nos ha ayudado a ver el ser de la Iglesia y la acción pastoral de la Iglesia en esta triple referencia que enmarca la misma misión eclesial. Pero es necesario que complementemos estas referencias, al menos esquemáticamente, con alguno de los temas eclesiológicos tan explicitados en el Vaticano II para que estudiemos también desde ellos las repercusiones subsiguientes en la acción pastoral.

1. **El Pueblo de Dios**

Quizá ha sido la categoría eclesiológica que más hemos utilizado después del Concilio y que señala ciertamente características claras para su acción pastoral. En su formulación y explicitación están contenidas estas exigencias para la acción:

— *Protagonismo pastoral de la totalidad de la Iglesia.* Tras épocas pasadas en las que la acción pastoral de Cristo era continuada por los pastores, únicos agentes pastorales en la Iglesia, el Vaticano II nos ha mostrado una acción pastoral evangelizadora de la que es

agente la totalidad del Pueblo Con ello, la importancia de todos los miembros de la Iglesia queda fuera de dudas

— *Explicitación de una teología bautismal desde la que se construye la igualdad esencial de todos los miembros del Pueblo de Dios* En una teologia anterior, parecía más importante, a la hora de concretar la misión de la Iglesia, el sacramento del orden, desde el que se hacia una auténtica división de los miembros de la Iglesia La eclesiología del Vaticano II ha revalorizado y puesto en su lugar el sacramento de incorporación a Cristo y a la Iglesia por el que se participa plenamente de la mision y que concede una igualdad esencial a todos los bautizados

— *Corresponsabilidad de todos los bautizados en la misión eclesial, de modo que ya nadie es sujeto pasivo en la accion pastoral* En distintos niveles y con diferentes responsabilidades, todos los miembros del Pueblo de Dios tienen su voz, su importancia, su misión concreta y su responsabilidad en la vida de la Iglesia

— *Distribución de carismas y ministerios en una unidad caracterizada por el pluralismo* Dentro de la igualdad esencial de todos los miembros del Pueblo de Dios, el Espíritu Santo distribuye carismas y ministerios para la edificación de la misma Iglesia y para su significatividad sacramental Ya que la misión de Cristo es individualmente inabarcable y nadie puede apropiársela en exclusiva, la distribución de tareas que convergen en la unidad hace posible que la totalidad de la Iglesia sea la portadora de la misión y que la referencia a la unidad sea la verificación de cada tarea

2 El sacramento universal de salvación

La teología prevaticana había sido rica en el estudio de las categorias sacramentales aplicadas a Cristo y a la Iglesia El Concilio asume estas categorías para hablar de la Iglesia como sacramento universal de salvación [41], con sus características deducibles

— Descentralización de la Iglesia, que, al ser sacramento de Cristo, hace referencia a él en su ser y en su obrar La Iglesia se entiende a sí misma como continuacion sacramental del misterio de Cristo y portadora de su mision, contenido de su acción pastoral

— Ser para el mundo, ya que el carácter significativo del sacramento ha de tener siempre en cuenta a aquellos a quienes el signo va dirigido

— Importancia de todo lo visible en la Iglesia desde la significatividad sacramental. Con ello, las estructuras pastorales encuentran

[41] LG 1

su verdadero puesto y su verdadero criterio de autentificación En la medida en que está sirviendo para el anuncio y la instauración de la salvación de Cristo, son necesarias en la vida de la Iglesia ya que en su visibilidad se manifiesta a la vez que se vive la salvacion de Jesucristo.

— La salvación intrahistóricamente realizada El signo sacramental no sólo anuncia la salvación, sino que también la contiene Con ello, la Iglesia en cada una de sus comunidades y realidades no solo es señal, sino salvación intrahistóricamente vivida La unidad del género humano entre sí y con Dios es, en plenitud, futuro esperado, pero contingentemente es realidad ya palpable y visible en la vida y en la acción pastoral de la Iglesia

3 La eclesiología de las Iglesias locales

Eclesiología fruto de los movimientos renovadores anteriores y de una profundizacion y sistematización teológicas maduras que influyeron notablemente en el aula conciliar La Iglesia local se presenta como el lugar donde emerge y se hace visible todo el sei de la Iglesia El Espiritu Santo que congrega, el evangelio anunciado, la eucaristía celebrada, la presidencia desde la sucesión apostólica y la comunión con el resto de iglesias hacen que la Iglesia esté presente en un lugar determinado. Con ello

— La referencia diocesana de toda acción pastoral es criterio de veracidad de la misma acción En su entronque diocesano la acción pastoral encuentra los elementos de su eclesialidad y la vida en comunión con el resto de acciones y estructuras pastorales

— La mirada universalista y más allá de toda frontera que toda acción pastoral ha de tener en el horizonte de la comunión de las Iglesias que forma la catolicidad Lejos de cerrar la acción sobre sí misma, el carácter diocesano de cualquier acción pastoral abre a su misma comunidad a la comunión con el resto de las Iglesias, a la vez que encuentra en esa misma comunión el ámbito de autentificación de la misma accion

— Importancia del ministerio episcopal desde la misma acción pastoral que se programa, se realiza y se avalúa en torno a él, y que lo constituye en auténtica cabeza de la Iglesia por ser también cabeza pastoral

4. El binomio comunión-misión

En su tensión la Iglesia vive y se desarrolla. Quizá la primera recepción del Vaticano II ha caminado más por la senda de la comunión y la segunda por la de la misión como elemento correctivo de una eclesiología que podía ser parcial.

— La comunión es misionera porque, a imagen de la Trinidad de quien procede, se verifica por la apertura y por la misión. Es comunión abierta que tiende a crecer, que tiene por vocación la integración de toda la humanidad en el seno de una comunión divina y de una comunión humana sacramental.

— La misión aporta la comunión. Es misión que llama a la comunión, que procede de ella y a ella tiende. De esta manera, en la Iglesia la misión es constitutiva de su propio ser, que no puede ser definido sin incluir la tarea evangelizadora. Solamente una Iglesia que rompe sus fronteras para ser fermento de evangelización, de comunión y de una nueva humanidad, con su mensaje y su actuación en medio del mundo, es fiel al envío que la constituye.

La visión eclesiológica que hemos descrito deriva claramente hacía opciones pastorales que han de ser definidas criteriológicamente. A la vez, son tan amplias que pueden dar origen a distintas estructuraciones pastorales eclesiales desde la opción significativa por cada una de ellas. Los dos temas, derivados de la visión eclesiológica, van a ser el argumento de los dos próximos capítulos.

CAPÍTULO VI

CRITERIOS DE ACCION PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

ANTÓN, A., «Estructura teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8.º de la "Lumen gentium"», en *Estudios eclesiásticos* 42 (1967) 39-72; BLÁZQUEZ, R., «Carisma e institución en la Iglesia», en *Jesús sí, la Iglesia también* (Salamanca 1983), 319-343; FLORISTÁN, C.-USEROS, M., *Teología de la acción pastoral* (Madrid 1968), 116-135; LANZA, S., «La dimensione criteriologica», en *Introduzione alla Teologia Pastorale,* I (Brescia 1989), 218-266; LIÉGÉ, «Introduction» a ARNOLD, F. X., *Serviteurs de la foi* (Tournai 1957), V-XXVIII; PRAT I PONS, R., *Compartir la alegría de la fe. Sugerencias para una teología pastoral* (Salamanca 1988), 69-81; RAHNER, K., «Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche», en HPTh II/2, 46-80; SEVESO, B., «Il principio del divino-umano», en *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* (Turín 1982), 131-150; SZENTMARTONI, M., «Pastoral fundamental», en *Introducción a la Teología Pastoral* (Estella 1994), 19-27; ZULEHNER, P. M., «Kriteriologie», en *Pastoraltheologie,* I (Düsseldorf 1989), 47-136.

Hemos hablado en más de una ocasión de la diversidad de la acción pastoral de la Iglesia desde el tiempo y el espacio, desde la pluralidad de las situaciones humanas. Sin embargo, la acción pastoral de la Iglesia, toda acción pastoral, tiene un origen, una dirección y un destino comunes. La Iglesia continúa en el mundo la mediación sacramental de Cristo y quiere aportar a todos los hombres de todos los tiempos y lugares la salvación acaecida en el misterio pascual; a la vez, se encamina hacia su consumación escatológica y sirve en su sacramentalidad a este mundo. Esta continuidad de la obra de Cristo potenciada por su Espíritu, esta dirección hacia el Reino y este destino hacia el mundo aseguran a la Iglesia una identidad en su obrar.

Por ello, podemos hablar de criterios de acción pastoral, criterios comunes a todas las acciones de la Iglesia para que sean de verdad tales. Criterios que se han de apoyar, por lo tanto, en el acontecimiento de Cristo que la Iglesia continúa y perpetúa en el tiempo. Desde estos criterios, la acción de la Iglesia puede ser reconocida como tal, pero a la vez han de ser exigencia a la hora de realizar acciones eclesiales, a la hora de optar por ellas y a la hora de hacer cualquier tipo de propuestas pastorales.

Criterios, por tanto, teológicos porque parten de una concepción de Iglesia y de acción pastoral brotada de la fe. Criterios que brotan de una identidad eclesial fruto de la revelación y de su acontecimien-

to central, la encarnación y el misterio pascual de Nuestro Señor Jesucristo que manifiesta el Reino y salva a nuestro mundo.

Estos criterios han de estar presentes en todas las fases de la metodología de la teología pastoral:

en el análisis de las situaciones eclesiales;

en la proyección de situaciones nuevas;

en la estrategia para dar el paso de unas a otras.

Si estos criterios no están presentes, no podríamos llamar «pastorales» a las acciones eclesiales porque no estarían puestas en continuidad con el misterio salvador de Jesucristo.

Estos criterios tienen su fundamento en las mismas raíces eclesiológicas de la acción pastoral. Por ello, vamos a abordarlos dividiéndolos y situándolos en las tres grandes referencias de la acción pastoral a las que hemos dedicado el capítulo anterior.

I. CRITERIOS QUE BROTAN DE LA CONTINUIDAD DE LA MISION DE CRISTO

1. Criterio teándrico

La Iglesia continúa en el mundo la misión de Cristo, sin ser continuidad de su ser, como veíamos en el capítulo pasado. El Concilio Vaticano II nos ha hablado de su naturaleza desde una analogía con el misterio de la encarnación [1]. Es verdad que la unión hipostática no está presente en la Iglesia y que cada persona en ella continúa la misión desde una estructura personal completa y libre, pero también es cierto que la estructura teándrica de la encarnación de alguna manera se repite en la estructura eclesiológica [2]. Por consiguiente, en la acción pastoral se mezclan la acción divina y la acción humana análogamente a como la naturaleza humana y la divina se han unido en Cristo en una unión personal.

Quiere esto decir que ambas acciones han de ser respetadas en cuanto tales y que de ambas surgen exigencias concretas para la vida pastoral [3].

De la misma manera que en Cristo la acentuación unilateral de una de las naturalezas dio origen a las herejías cristológicas de los primeros siglos, también en la vida pastoral de la Iglesia distintos

[1] Cf. LG 8a.

[2] Cf. Ramos Guerreira, J. A., *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984).

[3] Arnold, F. X., ha sido el teólogo pastoralista que mejor ha desarrollado en sus obras este argumento.

acentos en cada una.de las partes han dado origen a desviaciones pastorales de dos signos:

— La acentuación de la acción divina en la vida de la Iglesia ha dado origen a un quietismo pastoral caracterizado por la ausencia del trabajo pastoral y de su responsabilidad humana en aras de una concepción del *ex opere operato* mal entendida en lo sacramental y trasvasada de lo sacramental a otras dimensiones pastorales. En este caso, una pastoral no programada, o a la espera, o enemiga de cualquier tipo de modificación ha podido ser la muestra más clara de una acción que confía sencillamente en la acción divina sin que se deje un espacio para la parte humana y para que se asuma y se realice responsablemente.

— La acentuación de la parte humana ha llevado históricamente a un naturalismo pastoral que, prescindiendo de la autoría de Dios en la historia de la salvación y en cada salvación personal, ha comprendido la acción eclesial y la institución como producto de la iniciativa y de los intereses humanos. En este caso, no se deja lugar a la gracia, todo está programado, los efectos son o quieren ser proporcionales a las causas y a las acciones propuestas, y Dios permanece como una referencia última sin que su acción sea planteada ni percibida. La Iglesia es una sociedad más y su programación pastoral se identifica con la de cualquier otro tipo de sociedad.

Contra estas concepciones, tenemos que afirmar una misión eclesial que continúa en el mundo la misión del Hijo enviado por el amor que el Padre tuvo y tiene al mundo, y realizada por el camino de la encarnación de dicha misión en hombres que responden en obediencia y en responsabilidad personales y libres a los planes de Dios. Lo que ha sido una constante en toda la historia de la revelación continúa hoy caracterizando la acción pastoral. Lejos de una actuación basada en el milagro continuo, Dios realiza sus planes desde los hombres que los secunden. La Iglesia, personal y comunitariamente, está concebida desde este esquema.

La Iglesia en su ser responde a esta prioridad de Dios. No es producto de las fuerzas humanas, sino la respuesta a la elección, a la convocación de Dios. Por eso, la Iglesia es anterior a nuestra libertad de pertenecer a ella, aunque no exista una Iglesia separada de los hombres, ya que no es el resultado de nuestra elección o participación. Por eso, tiene elementos que se imponen y no derivan de nosotros mismos.

Pero, a la vez, el Dios que sigue llamando y ha convocado a la Iglesia en la efusión del Espíritu de Pentecostés realiza su actuación desde la misión eclesial en la respuesta libre y responsable de los hombres. El trabajo humano en la pastoral de la Iglesia condiciona así normalmente los planes salvadores de Dios, ya sea positiva o ne-

gativamente. Esta estructura de la salvación exige la mediación humana de la misma manera que, en el misterio de la encarnación, exigió la mediación cristológica [4].

Por ello, la acción pastoral continúa siendo el lugar de la actuación y del protagonismo de Dios en la historia. Ello lleva consigo:

— una actitud de fe siempre presente en la acción eclesial;

— la confianza y la esperanza en que Dios sigue actuando en ella;

— el no manipular a Dios al servicio de ningún interés en ninguna de las acciones pastorales;

— el dejar realmente a Dios el protagonismo de la acción pastoral y no empeñarnos en tantos otros protagonismos;

— el hacer que la acción pastoral de la Iglesia lleve realmente al encuentro del hombre y del mundo con Dios;

— el confrontar continuamente la acción pastoral con la acción de Dios y con su revelación;

— el dar cabida, en definitiva, al misterio en la acción eclesial.

La oración, la celebración, la contemplación pertenecen intrínsecamente a la acción pastoral y descubren a la Iglesia la presencia y la acción últimas de Dios en ella, a la vez que las exigencias que esta acción de Dios tiene sobre ella.

Al mismo tiempo, la acción pastoral es el lugar de la colaboración humana a los planes de Dios con un trabajo consciente y responsablemente trazado. Ello lleva consigo la honradez en el trabajo pastoral y su seriedad, cuya falta en el agente de pastoral no es suplida por el Espíritu Santo. La disponibilidad hacia esos planes, su confrontación con los planes de Dios, el trabajo por hacerlos realidad pertenecen a hombres que, habitados, enviados y asistidos por el Espíritu del Resucitado, responden en libertad a su misión en la Iglesia.

2. Criterio sacramental

La Iglesia, que ha sido concebida en el Vaticano II como sacramento de salvación [5], realiza también su acción pastoral de una forma sacramental. Su sacramentalidad brota de la del mismo Cristo para continuar en medio del mundo la mediación sacramental ejerci-

[4] «Si Dios Padre nos ha salvado por medio de Jesucristo, muerto y resucitado, en su divinidad y en su humanidad, además del criterio teocéntrico hemos de tener presente el criterio de la humanidad de Jesucristo como gran mediación y primer sacramento, del cual la humanidad de la Iglesia será el sacramento general». PRAT I PONS, R., *Compartir la alegría de la fe*, 73.

[5] Cf. LG 1.

da por su cuerpo. La estructura sacramental está en estrecha relación con la analogía con el Verbo encarnado [6]. En este sentido, la Iglesia es cuerpo de Cristo, y quien hace posible la continuación de su sacramentalidad es el Espíritu de Pentecostés.

Cuando hablamos de sacramento desde la concepción tradicional, hacemos referencia a lo visible y a lo invisible, al signo y a la eficacia. También esos mismos niveles inciden directamente en la acción pastoral:

— Toda acción pastoral está al servicio del aspecto mistérico de la Iglesia, es decir, de la comunión de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. Es la finalidad de la acción pastoral y es el efecto de su misión. Por ello, la acción de la Iglesia busca el encuentro del hombre con Dios que identifica tal acción. Si Dios no pasa por la historia en la Iglesia o el hombre no se encuentra con el Dios que se le ofrece, la acción pastoral puede quedar reducida a un ámbito de exterioridad que oculta su misma verdad. Este aspecto mistérico, que es el determinante en la concepción eclesiológica del Vaticano II, es también un absoluto en la acción pastoral tanto en el sentido de que, desde él, han de ser relativizadas todas las acciones como en el de que él sea el buscado significativamente en todas ellas.

— Toda acción pastoral tiene un elemento externo de visibilidad necesario en la noción misma de sacramento. Esta dimensión sacramental manifiesta y es camino para la comunión interna. Las estructuras pastorales o el elemento institucional de la Iglesia no son el añadido a una concepción teológica espiritualista, sino el componente necesario y también identificador de una acción eclesial. Es verdad que, integrándose con el elemento interno, ambas partes actúan como significante y significado y que el significado impone sus exigencias al significante, pero sin el elemento institucional, la acción pastoral podría perderse en un puro subjetivismo. La institución en la Iglesia es necesaria, aunque los niveles de institución sean distintos en su ser y en su significado y aunque desde el mismo criterio sacramental tengamos que revisar después la naturaleza y las opciones dentro de las instituciones. Dentro de este mismo criterio de encarnación, debe ser abordado todo el tema del ministerio y de la apostolicidad, tema eclesiológico fundamental que atañe intrínsecamente al ser de la Iglesia, a su constitución y al discernimiento de sus acciones pastorales [7].

La responsabilidad sobre la conservación y transmisión de la fe, la actualización sacramental del misterio pascual y de sus frutos, la

[6] Cf. Blazquez, R., *Jesús sí, la Iglesia también* (Salamanca 1983), 329.

[7] Algunos autores dan importancia especial a este criterio y hablan de él como criterio de apostolicidad. Cf. Prat i Pons, o.c., 78.

referencia para la unidad de la Iglesia, no pertenecen a una visibilidad optativa, sino que pertenecen intrínsecamente al misterio eclesial que, por ser sacramental, tiene necesariamente una estructura visible.

— Toda estructura y acción pastoral por su carácter sacramental es significativa, esto es, hace referencia a algo que está más allá de lo sensible. Esta referencia no es algo meramente convencional, sino que está posibilitada por el carácter simbólico de la acción que, por sí misma, transciende la visibilidad para hacer presente y operante la invisibilidad. Una estructura pastoral o una acción pastoral son más simbólicas en la medida en que hacen presente en su vertiente histórica la salvación escatológica. Las acciones pastorales de la Iglesia son salvadoras porque en ellas mismas la vida nueva y la salvación se hacen carne en nuestra historia.

— Toda acción pastoral se caracteriza también por su eficacia en medio de nuestro mundo. No solamente significa la salvación, sino que hace presente la salvación allí donde opera por medio de su compromiso servidor con este mundo. De este modo, la acción pastoral no es ajena a la construcción de nuestra historia, sino que le aporta lo que constituye su identidad para que el mundo se salve. La acción pastoral no es solamente una alternativa ofrecida a nuestro mundo, sino compromiso y trabajo en él para que este mundo se abra a la salvación.

Estas cuatro vertientes de la sacramentalidad están ciertamente presentes en el cuerpo de Cristo cuya sacramentalidad continúa la Iglesia. El cuerpo eclesial continúa desde un esquema similar su acción pastoral para asegurar una identidad en la misión. En su vertiente negativa, tendríamos que decir que la acción de la Iglesia:

— no puede liberarse de la institución y de la visibilidad quedando reducida a un espiritualismo desencarnado;

— no puede favorecer la institución por la institución, dejando al margen lo que pueda ser significado por ella, o valorar la institución por encima de la comunión a cuyo servicio está;

— no puede desentenderse de los significados y significantes humanos a la hora de plantear sus acciones y sus instituciones. Una revisión de toda su visibilidad es inherente a su concepción sacramental;

— no puede permanecer en su actuación encerrada en los niveles intraeclesiales sin que abra comprometidamente el mundo a la esperanza. Su salvación es para el mundo y, en medio de él, tiene que emerger hecha historia y abierta a la plenitud escatológica.

El problema que plantea hoy este criterio de sacramentalidad es serio y precisa de opciones pastorales claras. Un cambio cultural como el que estamos viviendo lleva consigo una referencia distinta en

los signos, en las acciones y en las estructuras. Para conservar la acción pastoral es preciso, en muchas ocasiones, cambiar aquella visibilidad en la que la acción está encarnada. El discernimiento de los significantes es hoy exigido por el significado último.

3. Criterio de conversión

La Iglesia continúa en el mundo, como hemos visto, la mediación sacramental ejercida por el cuerpo de Cristo. Sin embargo, la mediación del cuerpo de Cristo y la mediación del cuerpo eclesial difieren en su mismo ser. Mientras que la sacramentalidad de Cristo está apoyada por el dogma de la encarnación que contempla la relación de las naturalezas desde la unidad personal, la sacramentalidad de la Iglesia se apoya en la misión del Espíritu Santo que actúa de una forma diferente, desde la alianza y el aliento.

De este modo, gracias al misterio de la encarnación, Cristo se convierte en la revelación más perfecta de Dios, de modo que cada una de sus palabras y obras son transparencia clara de su misterio y apertura de ese misterio a los hombres. No podemos decir lo mismo de la palabra y de la acción pastoral de la Iglesia. Porque no procede de la unión de lo divino y lo humano en la unidad personal, la acción pastoral lleva consigo los caracteres de la pequeñez, el pecado y la contingencia. Porque el hombre conserva íntegra su libertad y su responsabilidad en la acción pastoral, a veces lo demasiado humano puede hacer que esa pastoral no sea pura transparencia de la acción divina y que pueda llegar incluso a velar más que a revelar desde su pecado el mismo rostro de Dios.

Esto hace que la peregrinación de la Iglesia en este mundo no sea desde la perfección de su ser, sino que, en medio de su vida, el pecado esté presente como infidelidad y la necesidad de conversión por la vuelta a sus mismos fundamentos sea un imperativo constante para su acción.

La misma falta de unidad en la Iglesia, desde los niveles personales hasta la comunión de las iglesias, es una manifestación clara de que el Espíritu de Dios, artífice de la unidad, no está siempre presente en todas las acciones pastorales. Si el Espíritu actuara no desde la analogía con la encarnación, sino de una forma encarnada, en la Iglesia no existiría la posibilidad de pecado ni de división.

No es que afirmemos que el pecado pertenezca a la esencia de la Iglesia de la misma manera que la santidad [8]. La Iglesia es santa y es pecadora por dos motivos distintos, y, por eso, sus acciones han de

[8] Cf. KUNG, H , *La Iglesia* (Barcelona [4]1975), 391-393.

estar marcadas por la santidad y no por el pecado. El pecado no puede ser considerado nunca como una nota de la Iglesia. Sin embargo, sí es una realidad con la que hay que contar por su mismo carácter humano y por su carácter histórico.

Sin embargo, no podemos decir esto de todas las acciones eclesiales. Existen unas acciones que, por la misma institución divina de la Iglesia, gozan de la asistencia y de la presencia de la obra del Espíritu del Resucitado. Estas son las acciones sacramentales [9], al menos en cuanto a su eficacia principal de hacer presente y operante la salvación de Jesucristo en el corazón de la Iglesia. Pero estas acciones no pueden ser identificadas con todas las acciones pastorales. A veces, hemos ensalzado unas y devaluado otras:

— Una postura pastoral presente con frecuencia en nuestra Iglesia ha sido la de la identificación de toda acción con la autoría divina. Desde posiciones poco críticas hemos visto en toda acción pastoral la mano y la relación directa con Dios. Hasta nuestro lenguaje se ha contagiado de esta postura: la voluntad de Dios ha sido esgrimida como argumento común. Identificamos, entonces, toda postura contra la Iglesia como postura contra el mismo Dios y hacemos de la Iglesia la encarnación permanente de la divinidad. Esto es el triunfalismo.

— Por el contrario, en otras ocasiones, las mismas acciones sacramentales o la palabra infalible o dogmática han sido identificadas con su autor humano y en él se ha colocado la razón de su eficacia sin el reconocimiento de la asistencia especial del Espíritu en ellas. Una mala teoría del *ex opere operantis,* que ha podido pasar también de lo sacramental a lo no sacramental, es frecuente como postura eclesial.

La Iglesia, en su distinción con Cristo, en su sentirse esposa [10] además de cuerpo [11], incluye la pastoral de la conversión y la celebra como reconocimiento de la distancia que la separa de su Señor. Lo que celebra como sacramento en su liturgia y lo que recibe infaliblemente como perdón y misericordia lo hace fuente de vida, de reconciliación entre sus miembros, de compromiso en el mundo, de comprensión realista de su acción pastoral.

Por eso, no absolutiza su acción como acción puramente divina, sino que trata de confrontarla continuamente con el que es su paradigma, su ideal y su Señor. La conversión continua, la purificación constante [12] como exigencia de su mismo ser, se convierte así en

[9] Haremos referencia más detenida al tema en el capítulo 20.
[10] LG 6.
[11] LG 7.
[12] LG 8.

criterio mismo para su acción pastoral. Las reformas en la Iglesia son necesarias, pero realizadas desde su interior, desde aquellos que han encontrado en su ser que la única Iglesia es ésta, pero que debe ser renovada continuamente para que sea fiel [13].

II. CRITERIOS QUE BROTAN DEL CAMINO HACIA EL REINO

1. Criterio de historicidad

El haber contemplado la Iglesia en continuidad con la obra de Cristo nos recuerda además otra de sus dimensiones constitutivas: la historia. El mismo Cristo se sitúa en una historia de salvación en la que Dios ha ido realizando su acción en la mediación de los sucesos históricos humanos. Inaugurada por él la plenitud de los tiempos, la Iglesia vive en una historia teñida de escatología en la que la plenitud está ya presente, pero aún no completamente manifestada. La distinción entre Iglesia y Reino ha sido sumamente rica y purificadora de la eclesiología para comprender su ser y su obrar como camino hacia la consumación escatológica.

La acción de la Iglesia goza de lo absoluto del Reino en la contingencia de su ser temporal, de la perfección de Dios en la pobreza de su pecado. Su ser peregrinante, dimensión fundamental de su ser Pueblo de Dios, marca e identifica toda su acción pastoral con la dinamicidad de la historia. La tensión entre la Iglesia y el Reino hace que:

— la Iglesia no se instale en un momento de la historia sintiéndose en la definitividad del Reino, con lo que tiene que ser crítica continuamente con su mismo ser y su misma acción;

— la Iglesia reconozca el paso de Dios por su misma historia y avance entre penumbras y venciendo con la fuerza del Resucitado sus propias dificultades internas y externas [14].

En medio de un mundo que se construye en la historia y formada por unos hombres que tienen como dimensión constitutiva de su ser la historicidad, la Iglesia actúa de una forma también histórica que se plasma en:

— Una respuesta de acciones y estructuras a las necesidades históricas de la evangelización. Esto hace que determinadas acciones y estructuras pastorales aparezcan y desaparezcan de su vida con la contingencia de lo histórico, pero con la necesidad de la misión. A su vez, se precisa una configuración histórica de las mismas accio-

[13] Cf. Congar, Y. M., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid 1953), 181-192.

[14] Cf. LG 8.

nes que necesitan sus procesos, de preparación, de realización sucesiva y de término o superación.

— Un acompañamiento personal que respete el crecimiento y maduración de cada creyente en su progresivo desarrollo. La evangelización está constituida por distintas etapas y cada persona avanza en ella desde sus peculiaridades personales. La Iglesia no puede prescindir de la historia personal de cada hombre y construir a su lado una historia de salvación que la ignora. Esto puede suceder bien por hacer una pastoral abstracta, para todos por igual, que no conoce las circunstancias concretas en que se desarrolla, o bien por impaciencia pastoral, por quemar todas las etapas en el menor tiempo posible, por asegurar la acción a costa del tiempo. Este dualismo lleva a una doble vida: la normal y la eclesial. Suele acabar en esquizofrenia con peligro evidente para la vida eclesial que un día llega a destruirse. La acción pastoral debe acompañar esta maduración progresiva y diversificarse personalmente, sin perder nunca de vista el horizonte comunitario. Pastoral de edades y crecimiento, pero siempre dentro de una pastoral comunitaria.

— Un progreso pastoral señalado por la distinción entre Iglesia y Reino que implica la construcción pastoral siempre nueva desde la situación dada y en camino hacia la situación esperada. En este sentido, la pastoral de conservación es siempre infidelidad al mismo ser de la Iglesia y el encontrar solamente en el pasado modelos de identificación pastoral supone un cerrar el paso a la irrupción constante en la historia del Reino de Dios. El mismo ser de la Iglesia está implicando un desarrollo progresivo de la acción pastoral que no puede ser ciego y experimental, sino que se ha de inspirar continuamente en la confrontación entre los valores del Reino y las situaciones históricas de la humanidad.

Desde ahí hay que afirmar la necesidad de objetivos en la acción de la Iglesia a largo plazo y no sólo acciones que responden a imperativos puntuales o que se agotan en su mera realización. No trazarse estos objetivos ha traído como consecuencia el que con frecuencia hayamos caminado a remolque de la historia, sin que la Iglesia dé respuesta a las necesidades y a las situaciones de los hombres, sino acomodando su ser y su actuar solamente a lo ya comúnmente adquirido. Una pastoral de mantenimiento presenta siempre esta dificultad.

La capacidad de otear la historia siempre ha tenido su ministerio en la vida de la Iglesia: los profetas. Desde una postura a veces incómoda, ellos han sacudido con frecuencia la conciencia eclesial para adelantarse a la historia, señalar campos aún no roturados y abarcar acciones que aún no están presentes en la pastoral. Distintos ca-

rismas en la Iglesia han ayudado a esta comprensión peregrinante que da respuesta a las distintas necesidades históricas.

De la misma manera que afirmábamos como necesaria la institución y la jerarquía en la Iglesia, tenemos que afirmar la necesidad de los dones carismáticos, que tienen igualmente su origen en el Espíritu del Resucitado. El Espíritu está en el origen de los dones jerárquicos y carismáticos. No puede separarse la referencia de la Iglesia a Jesús y al Espíritu [15], haciendo a uno origen de la institución y a otro del carisma. Ambos proceden del Espíritu, fruto de la Pascua de Jesús. Cuando actúan sin la necesaria unidad, están mostrando el carácter contingente e histórico de la misma Iglesia.

2. Criterio de apertura a los signos de los tiempos

La afirmación de la distinción entre Iglesia y Reino de Dios no se agota en la contemplación del misterio de la Iglesia en su soledad, sino que se abre a una nueva visión del mundo en la que se encuentran también los rastros del Reino.

Los valores del Reino no se encierran solamente dentro de los límites visibles de la Iglesia, sino que la trascienden. El Espíritu de Dios ha suscitado los valores del Reino en medio de la humanidad y del mundo sin que nosotros tengamos la exclusividad sobre ellos.

Para que la Iglesia cumpla su misión, es necesario que escrute los signos de los tiempos, que conozca el mundo en que vivimos con sus esperanzas y aspiraciones [16], que escuche también a través de su vida la voz de Dios que le señala caminos para su misión.

Escrutar los signos de los tiempos implica:

— una lectura creyente de la realidad, esto es, pasar a través de la simple materialidad de las cosas a su sentido y a su significación profunda para la vida y para el hombre;

— una confrontación de esa realidad con el evangelio de Jesucristo para discernir en ella qué es signo del Reino, que en su caso hay que potenciar, y qué está en contra del Reino, para combatirlo en la acción pastoral;

— descubrir en esa realidad cuáles son los interrogantes más profundos de los hombres y cuáles son las respuestas que ellos están esperando, cuál es el sentido de la vida presente y de la futura y la mutua relación entre ambas [17] que ellos tienen en su actividad y cuál es el que la Iglesia ofrece;

[15] Cf. BLAZQUEZ, R., *Jesús sí, la Iglesia también* (Salamanca 1983), 326.
[16] Cf. GS 4.
[17] Ibid.

— descubrir también la llamada de Dios desde esa realidad para una actuación concreta de la Iglesia que aporte la salvación de Jesucristo a esa misma realidad.

Cuando hablamos tantas veces en la teología pastoral del conocimiento de la situación como fuente de la acción pastoral en la Iglesia, estamos refiriéndonos a este tipo de conocimiento que, traspasando lo fenomenológico, confronta lo analizado con el evangelio y descubre los caminos para la actuación de la Iglesia en esa misma realidad.

Para que la Iglesia pueda realizar su acción pastoral desde este criterio de los signos de los tiempos, es necesario:

— Una actitud de apertura que rompa la intraeclesialidad y penetre en la vida de los hombres. Ciertamente esta actitud de la acción pastoral es difícil en un momento en el que la cultura circundante no es precisamente cristiana y en el que la sociedad ya no es sociológicamente cristiana. En estos casos, la postura del repliegue suele ser cómoda y da mayores seguridades, pero manifiesta con claridad una falta de misión.

— Una valoración de este mundo como lugar de la presencia incipiente del Reino. Esta valoración no se agota en la contemplación de la realidad, sino que implica una tarea de explicitar el Reino en el mundo y hacer conscientes de ello a los hombres.

Cuando hablamos de escrutar los signos de los tiempos, tal y como hemos visto, no podemos limitarnos a una acción de discernimiento teológico para señalar qué realidades de nuestro mundo están en la línea del Reino. Se trata de algo más. También la acción de la Iglesia se compromete con estos signos para que su discernimiento sea realmente pastoral.

Este discernimiento pastoral implica:

— Una postura crítica ante las ideas, ideologías y acciones comunes de la humanidad. Los comportamientos y los pensamientos sociológicamente normales no implican una lectura evangélica positiva, pero sí una llamada a la Iglesia para que tome postura ante ellos. La Iglesia no puede desentenderse de aquello que mueve a los hombres porque nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón [18].

— Una doctrina iluminadora del sentido de la realidad y de las opciones básicas de sentido que han de estar subyaciendo en todo compromiso de acción. El mensaje que la Iglesia ha recibido de su Señor implica el que lo proponga a los hombres como ideal de vida y el que traduzca a cada momento histórico las exigencias últimas de ese mensaje.

[18] GS 1

— Un compromiso concreto con la realidad asumido desde opciones técnicas de cada uno de los cristianos. La doctrina iluminadora puede dar origen a distintas encarnaciones de acción, pero sin ellas la doctrina misma carecería de eficacia. Este compromiso concreto se traduce también en las distintas presencias del cristiano en las mediaciones que este mundo tiene para construirse.

— Una postura crítica ante las propias opciones, confrontándolas continuamente con el evangelio, con la voz de la Iglesia y con los otros creyentes, porque tampoco esas opciones, aunque broten de su misma doctrina, encarnan en definitividad el Reino y son en sí mismas reformables.

3. Criterio de universalidad

La distancia entre la Iglesia y el Reino invita a la misma Iglesia a abrirse a todos los hombres mientras camina hacia una salvación final en la que serán incluidos todos. La universalidad de la salvación es imperativo y criterio para la acción de una Iglesia que, gracias al Espíritu del Resucitado, interioriza, actualiza y universaliza el misterio de Cristo como oferta para todos los hombres. La Iglesia en su misión rompe las fronteras del tiempo y del espacio para convertirse en ofrecimiento y en realidad de salvación para todo hombre que la acepte.

Porque la salvación de Cristo es universal, la Iglesia ha de tener la capacidad de encarnarse en las distintas culturas de los hombres y ser salvación para las distintas características históricas de esos mismos hombres. Esa salvación está ligada a su comunidad; de ahí que la invitación a la salvación pasa por la invitación a formar parte de la comunidad eclesial en la que los hombres celebran y viven dicha salvación. La Iglesia tiene que tener las características que favorezcan la entrada, la participación y la vida de todos los hombres en ella.

Este universalismo de la misión eclesial debe ser entendido tanto cuantitativamente, llevar la salvación a todos los hombres, como cualitativamente, hacer de todos los miembros de la Iglesia verdaderos agentes de su acción pastoral.

— Contra el universalismo cuantitativo está el eclecticismo que identifica el universalismo con la ausencia de criterios o la falta de crítica para la evangelización. Puede tener manifestaciones muy dispares, desde las posturas personales de tipo camaleón hasta la asunción acrítica de elementos culturales sin la necesaria purificación que implica la encarnación. Cuando este eclecticismo está presente,

en el fondo late una falta de identidad que repercute negativamente en la tarea de la evangelización porque elude todo compromiso.

— Contra el universalismo cualitativo, toda metodología pastoral que cierra sobre sí mismos los grupos o las tendencias en la Iglesia. Siempre que un grupo, comunidad o metodología se cierra sobre sí mismo, o está reservado solamente para un determinado número y calidad de personas, o se cree de una pureza superior a los otros, o entiende que solamente su método guarda la esencia de la salvación, está perdiendo la eclesialidad que se abre a la universalidad. Esta cerrazón puede ser también personal y se muestra en el exclusivismo de algunos miembros en la marcha de la Iglesia, ya sean clérigos, laicos o líderes. El Espíritu ha repartido entre los distintos miembros de la Iglesia distintos dones y carismas para la edificación de todo el cuerpo y nadie puede sentirse ajeno a esa edificación por autoexclusión o por ser eliminado.

Porque la Iglesia es universal, impulsa y favorece la acción misionera como integrante de su esencia y componente de su acción pastoral. Y esto tanto en el lugar de la acción pastoral como frente a las necesidades de la Iglesia universal. Una comunidad que no sienta sobre sí las necesidades de la misión, está anquilosada. La Iglesia continúa en el mundo la misión del Hijo y ser misionera corresponde a su esencia.

Porque la Iglesia es universal en el protagonismo de su vida, ha de dar importancia concreta a la colegialidad y a la corresponsabilidad como formas de participar en ella y ha de hacer posible el que se encarnen en estructuras que las hagan eficaces. Hoy esas estructuras son los diferentes consejos; ayer pudieron ser otras, pero siempre han sido y son necesarias.

Dentro de este criterio, siempre la aceptación de los últimos y más pobres ha sido signo de la auténtica universalidad y la verificación de la evangelización. La opción prioritaria por los pobres, que la Iglesia ha ido descubriendo progresivamente y en la que últimamente la teología latinoamericana ha insistido con fuerza [19], concreta en intensidad un criterio que muchas veces hemos entendido sólo en extensión. No se trata solamente de que sean objeto de la preocupa-

[19] En el tratamiento de los pobres, se ha ido dando una evolución dentro de la Teología de la liberación. Los pobres han pasado de ser considerados como destinatarios de la misión de la Iglesia y de la solidaridad de los cristianos a ser considerados como los interlocutores privilegiados de la Iglesia, los protagonistas en la transformación de la sociedad y los evangelizadores del proceso. Esto es, de tema de la teología han pasado a ser lugar teológico y, más tarde, sujetos de la teología No se trata ya de una teología que versa sobre los pobres, sino de una teología hecha desde ellos y que conceptualiza e intelectualiza una acción que tiene a los pobres mismos por protagonistas

ción eclesial o de que sean recibidos en el interior de la comunidad cristiana, sino, sobre todo, de que en ella encuentren su puesto, en él sean dignificados y tengan también su protagonismo en la acción evangelizadora. El Evangelio nos ha mostrado la importancia de la relación de este tema con el Reino: la evangelización de los pobres es signo de su llegada.

III. CRITERIOS QUE BROTAN DE LA PRESENCIA Y MISION EN EL MUNDO

1. Criterio del diálogo

La misión de la Iglesia, como hemos visto en los criterios anteriores, no se agota en sus vertientes intraeclesiales, sino que tiene como destinatario de su acción al mundo. Como veíamos en el texto conciliar, este mundo son los hombres que acompañan a la Iglesia o son acompañados por ella a lo largo de su andadura histórica.

Haber situado la tarea de la Iglesia en una perspectiva histórica y continuando la misión de Cristo nos lleva inmediatamente al tema de la revelación, que el Concilio comprendió de una forma progresiva y que tiene su plenitud en el misterio del Hijo encarnado. En esa revelación dada por Dios a los hombres se apoya la autocomprensión de la Iglesia en la pastoral de su palabra y la actitud dialogal al querer transmitirla.

Ya la primera renovación de la teología pastoral en el siglo XIX tuvo como fuerza motriz el entendimiento de la Iglesia al servicio de la revelación [20] y todo el cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de los dos últimos siglos ha llevado a una comprensión de la Iglesia a la luz del misterio de Cristo, una de cuyas dimensiones es, sin duda, la de la presencia de la revelación de Dios en ella.

Esta autocomprensión eclesial ha querido poner a la Iglesia al servicio de la revelación de Dios, de un Dios que sigue hablando a los hombres por el ministerio de su Iglesia. Su revelación, que fue históricamente progresiva y que tuvo su culminación en las palabras y obras de su Hijo, es hoy desvelamiento continuo y progresivo de su misterio a los hombres en el ministerio de la Iglesia.

La acción pastoral se entiende, así, como palabra dirigida al mundo que actualiza la Palabra hecha carne para nuestra salvación. Toda acción de la Iglesia y toda palabra que desentrañe su acción deben ser puestas al servicio de la revelación de Dios.

[20] Recordemos especialmente la obra de J S Drey y, sobre todo, la de J. M. Sailer

No es de extrañar que, cuando la Iglesia se propuso como tema de una constitución conciliar del Vaticano II el diálogo de la Iglesia con el mundo, lo entendiera a la luz de la revelación. El papa Pablo VI, queriendo impulsar el diálogo en la Iglesia, dedicó la tercera parte de su encíclica programática *Ecclesiam suam* al diálogo como dimensión eclesial, necesaria hoy en toda acción pastoral. A la hora de explicitar las exigencias de este diálogo, toma la revelación de Dios como paradigma, ya que a su servicio se comprende el diálogo eclesial. De la misma encíclica las tomamos [21]:

— La palabra de la revelación nace de la iniciativa divina. También la palabra eclesial ha de nacer de la iniciativa de una Iglesia que comprende su don como tarea y su misión como propuesta a los hombres.

— La palabra de la revelación ha surgido del amor. La Iglesia es capaz de ser palabra para el mundo y de ofrecerle su palabra en la medida en que ame a ese mismo mundo.

— La palabra de la revelación no se ajustó a los méritos de aquellos a quienes iba dirigida. La Iglesia dialoga con el mundo desde la gratuidad que funda su misión; su palabra no es intercambio comercial, sino gracia que continúa lo que a ella le ha sido dado.

— La palabra de la revelación se propone, no se impone. La Iglesia, lejos de todo fanatismo, hace de su palabra y de su misión una propuesta libre, capaz de convencer solamente por su fuerza interna y por su servicio a la salvación. No fuerza las conciencias, ni las decisiones, ni la libertad humana.

— La palabra de la revelación es para todos. El universalismo de la salvación de Jesucristo es imperativo de acción para la Iglesia que quiere ser servidora de su palabra precisamente por hacer de ella palabra dirigida a todo hombre. El Espíritu se vale de la Iglesia para universalizar la Palabra en el tiempo y en el espacio.

— La palabra de la revelación es progresiva. La Iglesia, desde el criterio de historicidad que hemos presentado, acompaña al hombre y al mundo respetando las leyes de su historia, de su crecimiento y de su maduración. Hace de su palabra una palabra progresivamente meditada y una palabra progresivamente propuesta para que acompañe al hombre.

El diálogo de la Iglesia en su relación al mundo desde la identidad que hemos señalado exige también para la misma vida de la Iglesia unas actitudes fundamentales:

— La identidad de la acción eclesial. Esta identidad está situada frente a la identidad del mundo y caracterizada por la referencia a Cristo y al Reino. El diálogo se disuelve en el monólogo cuando la

[21] *Ecclesiam suam*, 29.

falta de identidad impide propuestas nuevas y diferentes. Una Iglesia que sabe cuál es su misión puede hacer de ella tema de diálogo con el mundo.

— La apertura a los signos de los tiempos, tal y como hemos visto en los anteriores criterios. Dialogar no es sólo lanzar el propio mensaje, sino recibir el del otro para asumirlo o para criticarlo. La acción del mundo y la palabra que la explica son fuente de diálogo para una Iglesia que está al servicio de la revelación en la medida en que esté abierta a ese mundo.

— El diálogo en el mismo interior eclesial como muestra patente de su poder transformador y de su carácter oferente. Una Iglesia que no posibilitara el diálogo dentro de sus estructuras no podría presentar su ofrecimiento en libertad.

En definitiva, hablar de un criterio de diálogo es entender la propia misión desde perspectivas evangelizadoras.

2. Criterio de encarnación

El criterio sacramental nos hablaba de la necesidad de lo visible, humano y estructural en la vida de la Iglesia para hacer de ello instrumento al servicio de la salvación de Jesucristo. Situábamos la raíz de este criterio en el misterio mismo de la encarnación. Ahora bien, lo visible e instrumental humano, los signos que llevan al mundo de la trascendencia, tienen consigo una dimensión cultural que no puede ser olvidada en la acción pastoral ni en la evangelización.

La encarnación de Jesucristo y su prolongación pneumática en el misterio de la Iglesia implican un aspecto cultural que últimamente hemos denominado inculturación. Para que el mensaje de Jesucristo y su misión puedan entrar en un contacto dialogal con el mundo es necesario que se encarnen en sus dimensiones culturales propias. Si no es así, el evangelio nunca será asimilado por los pueblos y la estructura sacramental de la Iglesia nunca será significativa; esto es, perderá su carácter sacramental, por no ser comprensible. La separación entre la fe y la cultura se convierte así en el gran drama del mundo moderno [22].

Los dos acontecimientos fundadores de la Iglesia son manifestación clara de cómo la acción de Dios se realiza a través de y asumiendo los moldes culturales:

— En la encarnación, el Hijo de Dios asume una cultura concreta. El lenguaje, las tradiciones, el modo de vida, las esperanzas y todo aquello que constituía a su pueblo en su individualidad ha sido

[22] EN 20.

asumido con la carne para hacer de ello instrumento de salvacion y para ser en sí mismo salvado

— En Pentecostés, la salvación de Jesucristo, cumplida y plena, penetra las distintas culturas de los hombres en las que pueden comprender el misterio de Cristo, pueden vivir su salvación y pueden encontrar en el la respuesta a sus interrogantes humanos culturalmente expresados Además, la acción del Espíritu del Resucitado hace que las divisiones culturales no acaben siendo señal de división entre los hombres, sino capacidad para entrar a formar parte de una comunidad nueva y recreada [23] Así, Pentecostés es la antítesis de Babel

Cuando estamos hablando de culturas humanas, hacemos referencia a los dos aspectos complementarios presentes en cada una de ellas

— La cultura como producción El hombre cultivando su humanidad da origen a elementos culturales [24] Todas sus creaciones son cultura, las realizaciones humanas son culturales La acción pastoral de la Iglesia es también cultura de un pueblo

— La cultura como medio Solamente el hombre se desarrolla como hombre en medio de un patrimonio recibido como herencia cultural. Este patrimonio se convierte para cada hombre en el ámbito vital donde crece y donde vive. La acción pastoral se ejercita dentro de los moldes culturales de cada pueblo y necesita esos moldes culturales para estar verdaderamente encarnada

En términos evangelizadores diríamos el evangelio se anuncia y actúa en la acción pastoral de la Iglesia gracias a la mediación de la cultura de cada pueblo y, a la vez, su actuación crea cultura, modos de vida que son después ámbitos de evangelización Quizá el drama de hoy es no saber pasar de la cultura como medio a la cultura como producción

Dentro de este criterio de encarnación cultural, tenemos que afirmar·

— La trascendencia de la revelación respecto a las culturas Traducido en acción pastoral, la misión de la Iglesia no se agota en la cultura del pueblo, ni se puede reducir a cultura; no se identifica con ninguna cultura determinada, sino que tiene la capacidad intrínseca de encarnarse en todas; no todos los elementos culturales son aptos para encarnar la misión de la Iglesia, sino que el evangelio sana, purifica y eleva las distintas culturas [25] Esta encarnación cultural

[23] Cf Hech 2
[24] Cf GS 53
[25] GS 58

tiene, por consiguiente, el sello del mismo misterio pascual la muerte que lleva a la vida

— La urgencia de la evangelización de las culturas para que el evangelio termine siendo vida y propiedad de los pueblos Un evangelio no encarnado en moldes culturales es irrelevante [26] y un evangelio que no produce cultura es ineficaz y abstracto

Pero a la vez, por el carácter universal del mismo evangelio y gracias a la accion del Espíritu en la Iglesia

— la acción pastoral de la Iglesia abre cada cultura a un universalismo donde es posible el diálogo cultural y la complementariedad de las culturas en la fe,

— la acción pastoral de la Iglesia en la transmisión misionera de la fe hace que una Iglesia con su cultura pueda ser elemento originante de otra Iglesia [27] Lejos de un colonialismo cultural, debemos hablar de un engendrar en la fe y a la fe desde la asuncion de elementos culturales,

— la accion pastoral de la Iglesia necesita un esfuerzo de inculturación del evangelio en la cultura de hoy que está llamada también a este diálogo vivificador.

> «Este esfuerzo supondra en los responsables de la evangelizacion 1) una actitud de acogida y de discernimiento critico, 2) la capacidad de percibir las expectativas espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas, 3) la aptitud para el analisis cultural en orden a un encuentro efectivo con el mundo moderno» [28]

Lejos de toda postura derrotista, la tarea del evangelio invita y exige la encarnación en una cultura nueva

3 Criterio de misión

Gracias al Espíritu del Resucitado recibido en Pentecostés por los apóstoles y transmitido sacramentalmente por el bautismo, la misión del Hijo es continuada en la Iglesia y por la Iglesia Con la misión del Espíritu, la misión de Cristo se ha eternizado en el espacio y en

[26] Cf JUAN PABLO II, *Discurso en la Universidad Complutense* en *L Osservatore Romano* 4-XI-1982

[27] «En virtud de la comunion catolica que une todas las iglesias particulares en una misma historia, las jovenes iglesias consideran el pasado de las iglesias que les han dado nacimiento como una parte de su propia historia Sin embargo, el acto decisivo de interpretacion que señala su madurez espiritual, consiste en reconocer esta anterioridad como originaria y no solo como historica» COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturacion*, Documento 1987, n 16

[28] Ibid , 23

el tiempo. La Iglesia ha sido enviada por la recepción del Espíritu Santo a continuar entre los hombres lo que histórica y temporalmente vino a hacer Jesús. Esta misión es la que identifica a la Iglesia y la que le da la razón más profunda de su unidad en el mundo.

El Espíritu siempre ha sido dado para algo. Esta misión es la de la evangelización de todos los hombres, base de la identidad de toda acción pastoral en ella. De esta misión participan todos los creyentes, cada uno desde su puesto en la Iglesia [29].

Dos posturas han podido impedir que esta misión haya sido la configuradora de la Iglesia y del puesto de cada creyente en ella:

— La pérdida de identidad por una falta de conciencia de la evangelización o por la disgregación de la misión. Y esta pérdida de identidad se identifica con la pérdida de unidad en la Iglesia. Si los miembros de la Iglesia se entienden desde misiones distintas y éstas no coinciden con la de Jesús ni se dirige a los hombres, la Iglesia rompe su unidad y se autodestruye. Es necesario, por tanto, que la Iglesia, que todos sus miembros, tengan conciencia constante de su naturaleza y de su misión.

— El uniformismo que identifica la unidad de la misión con la carencia de todo pluralismo en la Iglesia. Una forma de pensar, de actuar, de acción pastoral para toda la Iglesia sin tener en cuenta ni los distintos agentes ni los distintos destinatarios. Encuadrar de tal manera la acción de la Iglesia que no sea posible la creatividad ni los riesgos. Es un peligro siempre presente en la vida de la Iglesia porque implica facilidad y seguridad, pero implica también el que todos los miembros de la Iglesia sean tenidos por menores de edad. En el fondo, el uniformismo surge del miedo a lo que pueda cambiar, a lo que otros puedan hacer; es, incluso, desconfianza del mismo Espíritu y de su acción en la Iglesia.

Desde la centralidad de la misión continuada de Cristo y desde su identidad en la acción pastoral de la Iglesia, surgen estas exigencias para su vida y para su acción:

— Revalorizar el concepto de misión tanto en Cristo como en la Iglesia y en cada una de sus acciones. Una pastoral construida sobre un mundo sociológicamente cristiano miraba más la promoción de aspectos intraeclesiales como acción pastoral que la salida al mundo. Hoy necesitamos explicitar mucho más la teología de la misión como criterio evaluador de toda la acción pastoral.

— Una conciencia clara de la misión como fundamento de la Iglesia y necesidad para todos sus miembros [30]. Con frecuencia, esta conciencia está ausente traduciéndose su ausencia en la pasividad,

[29] RM 21-30.
[30] Cf. RM 5.

en la cerrazón sobre las mismas estructuras y en la falta de protagonismo pastoral. Otras veces, se confunde la misión de la Iglesia con otras misiones y ponemos el apellido de eclesial a todo lo que se nos ocurre o nos valemos de las estructuras eclesiales para fines que no son los suyos. En este caso, puede la Iglesia trabajar afanosamente sin que al mundo le llegue el evangelio de Jesucristo.

— Necesidad de una pastoral de conjunto que conjugue perfectamente la unidad en torno a la misión con el pluralismo. Cuando no existe, las acciones plurales disgregan y amenazan la misión de la Iglesia. Y este aspecto de disgregación no responde a la pluralidad, sino a la falta de unidad fundamental.

— Necesidad de una distribución de la acción pastoral desde el pluralismo de los dones y de los carismas. Nadie en la Iglesia es capaz de todo y todo no puede ser hecho como uno quiera. Hay acciones pastorales que son pobres porque no se han potenciado los dones de todos los miembros de la Iglesia, especialmente aquellas que deben ser evangelizadoras de los hombres allí donde los hombres están.

— Nada ni nadie en la Iglesia puede agotar la misión de Jesús en su estructura y en su persona. La misión de la Iglesia tiene que aparecer ante el mundo por la unidad de todos los que, de una u otra manera, encarnan la misión de Jesús, que no es agotada por nadie. El pluralismo en torno a la unidad se convierte en signo de evangelización para el mundo, en fuerza evangelizadora y en señal de su credibilidad.

La misión en la Iglesia se encamina hacia la comunión. De la comunión trinitaria ha procedido y hacia ella se encamina englobando a todos los hombres. Toda acción pastoral de la Iglesia, que participa de su misión, tiene como fin la comunión. Para eso la Iglesia evangeliza *(lo que hemos visto y oído... os lo anunciamos para que entréis en comunión con nosotros, y esta comunión es con el Padre y con su hijo Jesucristo* [31]), eso es lo que la Iglesia celebra en su liturgia y en sus sacramentos, eso es lo que quiere instaurar entre los hombres por medio de su servicio y eso es lo que definitivamente permanecerá en el Reino; todo el resto cesará. Por tanto, todas las acciones eclesiales están encaminadas hacia la comunión y guiadas por el amor. El Espíritu conduce hacia ella a la Iglesia.

[31] 1 Jn 1,1-3.

CAPITULO VII

MODELOS DE ACCION PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

CASTILLO, J M , «Diversos modelos de pastoral y el problema de la pastoral de la Iglesia», en *Sal Terrae* 66 (1978) 667-677, DULLES, A , *Modelos de Iglesia Estudio critico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975), FLORISTAN, C , «Modelos de Iglesia subyacentes a la accion pastoral», en *Concilium* 196 (1984) 416-426, FRIES, H , «Cambios en la imagen de Iglesia y desarrollo historico-dogmatico», en *Mysterium Salutis* IV/I, 231-290, HILL, E , «Church», en KOMONCHAK, J A (ed), *The New Dictionary of Theology* (Collegeville 1990), 185-201, «Modelos de accion pastoral en la Iglesia española» *Iglesia viva* 112 (1984), HEPP, N , «Modelli pastorali», en *Dizionario di Pastorale* (Brescia 1979), 442-444, KUNG, H , «Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios», en *Mision Abierta* 1986/5-6, 101-119, LOSADA, J , *Distintas imagenes de la Iglesia* (Madrid 1983), RODRIGUEZ GARRAPUCHO, F , «Modelos de Iglesia Perspectiva historica y problematica actual» *Salmanticensis* 41 (1994) 365-395

A través del recorrido por la historia de la teología pastoral nos hemos dado cuenta de que se ha dado una progresiva evolución de su concepto y de su comprensión. También hemos subrayado cómo la evolución del concepto pastoral se ha realizado en estrecha relación con la historia de la eclesiología Desde cada concepcion eclesiológica se ha trazado una comprensión de la teología pastoral. Y esto no se ha quedado en el terreno especulativo, sino que ha descendido a la misma práctica pastoral, de modo que, a la vista de una pastoral determinada, podemos preguntarnos con claridad por la teologia eclesiológica subyacente La eclesiología concreta y la teología pastoral concreta han dado origen a una práctica pastoral concreta

Las nociones eclesiológicas barajadas a lo largo de la historia o las distintas nociones empleadas en un momento dado nos descubren que la Iglesia es una realidad compleja a la que se accede a través de sucesivas aproximaciones que, en su conjunto, nos acercan a la realidad de un misterio que siempre de alguna manera nos trasciende y, en su individualidad, resaltan aspectos verdaderos de una totalidad que nunca hay que olvidar

La utilización de las imágenes en el capítulo dedicado al misterio de la Iglesia en la Constitución dogmática del Vaticano II [1] es una

[1] LG 1-8

buena muestra de estas sucesivas aproximaciones. Cada imagen guarda una parte de la verdad eclesial y el conjunto sugiere un acercamiento a la totalidad del misterio. También en la teología pastoral la acción de la Iglesia, que desborda tiempos y espacios, se ha ordenado desde coordenadas distintas, teniendo como referencia los conceptos eclesiológicos, las situaciones históricas en las que se ha dado, los objetivos primordiales que intentaba conseguir. Esta distinta ordenación de las acciones pastorales es lo que llamamos modelos de acción pastoral.

Tendríamos que decir de estos modelos, lo mismo que de las imágenes de Iglesia, que nunca son completos y cerrados, sino que se complementan mutuamente para dar una visión total de la acción pastoral [2]. El ordenamiento de todos los factores que intervienen en la acción pastoral desde un «modelo» puede ser una excelente metodología, pero puede caer en el peligro de absolutizar parcialmente alguno de los aspectos de la edificación de la Iglesia o creer que su organización agota toda la acción pastoral. Evidentemente una realidad mistérica como es la Iglesia no puede ser agotada en su descripción ni en su acción por una imagen o un modelo únicos. Muchas veces son acentos que quieren ser resaltados en un momento concreto de la historia sin renunciar a la tradición precedente y sin cerrarse a otras posibles formas de acción.

En palabras de Floristán [3], «modelo o paradigma, en la acción pastoral, es un proyecto operativo o plan concreto de actuación que relaciona de un modo dinámico todas las tareas que intervienen en el proceso de la praxis». Por consiguiente, al hablar de modelo de pastoral, hablamos de una acción de la Iglesia estructurada y ordenada en torno a ideas básicas que son capaces de relacionar todos los campos de dicha acción.

¿EN QUE SENTIDO HABLAMOS DE MODELOS?

Hace unos años, el 18 de octubre de 1988, una nota doctrinal de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe ponía en guardia sobre el uso de la expresión «modelos de Iglesia» [4].

[2] Sin embargo, en ocasiones se han contrapuesto los modelos. Incluso se ha dicho que en Vaticano II conviven modelos distintos, especialmente en la LG y en la GS. Cf. RODRIGUEZ GARRAPUCHO, F., «Modelos de Iglesia. Perspectiva histórica y problemática actual»: *Salmanticensis* 41 (1994) 390-391.

[3] «Modelos de acción pastoral en la Iglesia española», *Iglesia viva* 112 (1984) 293-302.

[4] COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre usos inadecuados de la expresión «modelos de Iglesia»* (Madrid 1988).

En ella se desecha la intención de hacer reconstrucciones de Iglesia conforme a unos paradigmas o modelos, ya que la Iglesia tiene su origen y fundamento permanente en el don de Dios en Cristo. Reconociendo que la Iglesia ha recurrido a lo largo de su historia a conceptos, expresiones y formas de organización de su entorno cultural y social, habla del problema que surge

> «cuando, hablando de "modelos", se absolutiza una visión parcial del misterio de la Iglesia y se cae en la tentación de encerrarse en la propia posición justificada por el "modelo" de Iglesia que se ha escogido; cuando, amparándose en un determinado "modelo", se rechazan elementos o aspectos del ser constitutivo de la Iglesia; o cuando se aplica sin más a la naturaleza de la Iglesia un "modelo" social o político sin tener en cuenta la naturaleza peculiar de la misma. En estos casos, el paso de un "modelo" eclesiológico a otro se lleva a cabo sin apoyarse en la voluntad de Jesucristo, Señor de la Iglesia, sino en motivos puramente externos a la realidad original de la misma, fundados en puntos de vista muy particulares del teólogo o pastor» [5].

Lo que la nota afirma sobre la eclesiología se vierte después sobre la pastoral, ya que en ella el término «modelo» se emplea mucho más frecuentemente para designar los proyectos operativos que dirigen la acción pastoral. Si por modelo se entiende la pretensión de ordenar la realidad desde intereses teóricos y prácticos, esto es, programar la acción pastoral de forma metódica y ordenada, el término «modelo» es apropiado y alabado [6].

Cuando la nota analiza el peligro de los modelos, se centra en la idea fundamental de que es la Iglesia quien hace sus modelos para responder al hombre y al momento y de que no son los modelos quienes constituyen y hacen a la Iglesia. En definitiva, la Iglesia precede al modelo concreto de acción pastoral y no es su fruto.

> «Unicamente queremos advertir que la acción pastoral opera sobre realidades ya constituidas, que pertenecen al ser mismo de la Iglesia y tienen su origen en la voluntad de Cristo y en la acción del Espíritu Santo y, por tanto, toda acción pastoral debe custodiarlas fielmente. La programación y la acción pastoral no podrán lograrlo si no recogen la tradición viva de la Iglesia, su magisterio y la normativa actualmente vigente» [7].

[5] N.2.

[6] «Esta práctica de programación pastoral merece toda alabanza y apoyo por nuestra parte, pues no vemos cómo puede llevarse adelante una acción pastoral lúcida y eficaz en las nuevas situaciones en que se encuentra la Iglesia, sin que la sustente y dirija una adecuada programación». Ibid.

[7] N.10.

De ahí que ningún modelo de pastoral pueda prescindir de elementos fundamentales de la acción pastoral de la Iglesia. Aunque sean enfocados con distintas ópticas y desde distintos presupuestos eclesiológicos, siempre han de estar presentes:

la Palabra de Dios, la fe, la conversión y el bautismo;

la eucaristía, la reconciliación, la solidaridad, la oración;

los carismas, las tareas, la participación de todos, la autoridad en el Señor.

Es la Iglesia, que precede a los modelos de su acción pastoral, la que puede unir y compaginar modelos distintos porque la unidad fundamental está en la base y en la posibilidad de la diversidad. La nota de la comisión episcopal quiere ponernos en guardia contra la ruptura de la unidad apoyada en la absolutización de modelos pastorales [8].

Desde el análisis de esta nota, podemos concluir diciendo en qué sentido hablamos de modelos de pastoral. Nos referimos a la programación metódica y ordenada de todas las actividades pastorales que brota de la comprensión de la Iglesia, y del hombre y del mundo hacia los que van dirigidas sus acciones salvíficas.

Lógicamente el pluralismo tiene que ser admitido, pero también puede ser criticado. Aunque los modelos tienen que convivir en la unidad de la Iglesia, es el ser de la Iglesia la base que posibilita su misma crítica. En todo momento y ante cualquier modelo, lo mismo que ante cualquier realidad pastoral, nos podemos preguntar si la Iglesia se realiza como tal y realiza su misión a través de ellos.

Bien es verdad que siempre corremos el peligro de las simplificaciones y de las absolutizaciones. Normalmente ningún modelo tiene los elementos únicos y excluyentes, ni son fácilmente aislables e identificables.

Unas veces estos modelos, tanto eclesiológico como pastorales, han sido desarrollados siguiendo el desarrollo histórico [9] y otras el sistemático [10]. Nosotros vamos a proponer los cuatro que, de modo general, se polarizan en las cuatro dimensiones de la acción pastoral:

[8] «Particularmente en los años pasados, no han faltado pastores que han dirigido sus comunidades conforme a pretendidos "modelos de Iglesia" excluyentes. Se han contrapuesto, en efecto, como irreconciliables en la práctica, un "modelo evangelizador" frente a otro ritualista; un "modelo" meramente democrático y asambleario frente a otro juridicista; una Iglesia del culto y de la oración y una Iglesia de la justicia, un "modelo" progresista, en fin, frente a un "modelo" conservador. No se puede pasar por alto, además, que algunos, sin afirmar expresamente su opción por un "modelo" concreto de Iglesia o de acción pastoral, manifiestan con sus hechos la opción implícita por un "modelo" determinado y cerrado sobre sí mismo Este es el caso, por ejemplo, de quienes reducen de hecho la acción pastoral a una práctica ritualista». N 11

[9] Cf Dulles, o.c Igualmente Hill, o.c.

[10] Cf. Fries, o.c.

la liturgia, la comunión, el anuncio evangelizador y el servicio a los hombres. Al hacerlo somos conscientes de que cada uno de los modelos podría subdividirse en otros, ser tratado de una forma diacrónica o sincrónica. Sencillamente queremos mostrar cómo la organización de la pastoral desde coordenadas distintas es respuesta a una situación e implica unas exigencias de acción.

I. MODELO TRADICIONAL

Es el modelo que ha potenciado más directamente la acción litúrgica y en torno a ella ha configurado una Iglesia que en el culto ha encontrado su principal campo de acción y desde él se ha entendido. La misma configuración cultual ha dependido y ha potenciado una imagen de Iglesia y unas acciones pastorales que hoy perviven en muchos lugares.

1. Situación a la que responde

Tradicionalmente la Iglesia se ha comprendido y ha actuado en medio de un mundo sociológicamente cristiano. La pertenencia de la mayoría de los ciudadanos, al menos institucionalmente, a la Iglesia propiciaba una autocomprensión basada en gran manera en el peso específico de esta Iglesia en la sociedad.

Esta fuerza social estaba apoyada también por una cultura eminentemente cristiana. La permanencia de la Iglesia en sociedades concretas durante muchos años, la importancia de las obras realizadas por ella, el tinte cristiano dado a la educación, las costumbres adquiridas, etc., habían consolidado una cultura cristiana que, convertida en ambiental, transmitía elementos y valores de la fe a aquellos que vivían en ella. El cristianismo era uno de los medios normales para el desarrollo y el crecimiento del mismo hombre.

Las mismas instituciones humanas, confesionalmente o no, se habían implantado apoyando y favoreciendo la misma cultura.

Esta situación propiciaba, al menos, tres consecuencias fundamentales para la vida de la Iglesia:

— una preocupación exclusiva por su vida interior, sin que los ambientes extraeclesiales supusieran mucho a la hora de programar y proyectar su acción pastoral;

— una seguridad de elementos adquiridos por ósmosis en la cultura ambiental que liberaba a la Iglesia de muchas tareas evangelizadoras, ya que culturalmente eran transmitidos valores y contenidos cristianos;

— un reconocimiento social que, por una parte, facilitaba a la Iglesia la ejecución de sus acciones y, por otra, no presentaba una actitud crítica ante las mismas.

2. Ideas eclesiológicas básicas

En este modelo tradicional se parte de una imagen de Iglesia como sociedad perfecta, esto es, aquella que tiene en sí misma todos los medios para conseguir sus fines.

Su autocomprensión corresponde a la clásica figura piramidal. La Iglesia se encuentra claramente estratificada y rígidamente están marcadas las separaciones de sus estratos. Cada uno de ellos tiene relaciones de obediencia con el que está encima y de mandato con el que está debajo. Cada capa concede algo, no todo, de su poder a la capa siguiente. En una sociedad estructurada de esta forma, el complejo de leyes y normas es grande. De la misma manera es comprendido el protagonismo y la autoría en la acción pastoral. A medida que se va descendiendo en la pirámide la importancia de la obra es menor y va creciendo la pasividad y la falta de responsabilidad ante ella, unidas a un fuerte sentido de obediencia.

La imagen de sociedad perfecta lleva consigo también la separación del mundo y de los Estados. Si ella tiene la salvación y de una forma completa, su acción es centrípeta. Los hombres, para encontrarse con la salvación, tienen que venir a ella. Sólo en ella se encuentra la salvación y lograrla se identifica con la adhesión a su misma estructura.

Su perfección, por otra parte, no le deja apreciar con claridad su distancia del Reino y su carácter peregrinante, de lo que se deduce un cierto triunfalismo en sus planteamientos y la veneración a su mismo ser, estructuras y realizaciones que tienen más marcado el carácter divino que la contingencia humana.

3. Planteamiento pastoral

Una Iglesia así concebida y filosóficamente apoyada fuertemente por un dualismo antropológico y con un concepto de salvación que es espiritual, hace centrar su acción pastoral en la parte espiritual del hombre. No es tarea de la Iglesia la edificación de este mundo más allá de lo que sea garantía para realizar su labor espiritual.

De ahí que la acción pastoral propuesta sea la *cura animarum* realizada fundamentalmente a través de la sacramentalización.

El tipo de hombre que busca el cuidado pastoral de la Iglesia es el practicante, el que recibe los sacramentos que son los medios de la salvación. La Iglesia garantiza la recepción de estos sacramentos al menos en sus mínimos por medio de sus mandatos. Este hombre es entendido en su individualidad y no en sus aspectos y en su ser comunitario. Piedad individual, sacramentos individuales, caridad individual... Los aspectos sociales de la fe o son ignorados o tienen escasa relevancia.

La acción pastoral es actuada activamente por medio de los sacerdotes y recibida pasivamente por medio de los laicos. La misión de Cristo es continuada en la Iglesia por la jerarquía que, a imagen del Buen Pastor, tiene encomendada la Palabra, la sacramentalización y el cuidado de la comunidad. Parece que la acción y misión de Cristo solamente es continuada por los sacerdotes, mientras que el resto de miembros eclesiales no tienen protagonismo pastoral ni participan de la misión.

4. **Acción pastoral**

Las fundamentales son las acciones del culto sacramental que, de un modo especial, tienen a la parroquia como plataforma de realización. Otras acciones pastorales están puestas a su servicio y otras estructuras son consideradas solamente como complementos. Así:

— La acción catequética es entendida desde su relación con los sacramentos que se van a recibir y para los que prepara. Esta catequesis tiene que ver poco con la vida y, más bien, es entendida de forma memorística y como un minicompendio de la dogmática. La preparación sacramental está en proporción directa con el catecismo que se sabe. En el catecismo, la enseñanza estaba bien organizada y era sistemática en su concepción.

— De la misma manera, la pastoral de la palabra era amplia, pero situada también en el mismo contexto: misiones, ejercicios espirituales, cursillos, retiros, que tenían como objetivo fundamental el llevar a los hombres a la recepción sacramental.

— La vida comunitaria parroquial tendía especialmente a asegurar la práctica y la recepción sacramental, a la vez que el control y la certeza de la misma. El párroco, responsable de la parroquia y figura en torno a la que se desarrollaba la acción pastoral, conocía a sus feligreses y llevaba el control de su práctica sacramental.

— La caridad, entendida frecuentemente de un modo asistencial, más que a la práctica pastoral correspondía a la acción individual o a la actividad asociada de algunas estructuras eclesiales, sin que su unión con el resto de acciones pastorales apareciera con claridad.

Vemos, pues, un modelo de acción pastoral en el que los aspectos antropológicos eran muy poco considerados. La salvación era comprendida especialmente desde el *ex opere operato* y el *opus operantis* consistía en poner los medios necesarios que aseguraban la realización de la acción sacramental. La práctica cristiana, además, estaba asegurada por una especie de recetario que consistía en una ética derivada de las normas canónicas y centrada en la práctica sacramental: cómo confesarse, cómo celebrar la misa, cómo hacer la oración, etc. Y esto tanto para el sacerdote como para el fiel que tenía que ser adoctrinado por él.

II. MODELO COMUNITARIO

Frente a una pastoral tradicional caracterizada por la práctica sacramental, la aparición de las comunidades en la Iglesia como medio concreto de vivir la fe y la eclesialidad ha renovado el panorama pastoral. Su renovación ha venido marcada sobre todo por el descubrimiento y la potenciación de la comunión y las comunidades en la Iglesia y, de un modo general, por el señalar e incidir pastoralmente en todos los aspectos comunitarios de la fe.

1. **Situación a la que responde**

Uno de los problemas planteados por la pastoral tradicional ha sido el de la masificación. La concepción de la parroquia desde rígidos esquemas territoriales y la ampliación del territorio y de la comunidad parroquiales ocasionada por la nueva configuración sociológica, especialmente la ciudadana, han traído consigo un doble efecto:

— Por una parte, se ha perdido el sustrato sociológico sobre el que se asentaba la comunidad parroquial y pastoral anterior. No existe ya una comunidad humana, unida por lazos de conocimiento personal, en la que el pastor pueda atender de una forma racional su tarea pastoral.

— Por otra, una Iglesia redescubierta como comunión en los últimos tratados eclesiológicos no puede traducir en la concreción de la comunidad la vida parroquial. La masificación hace posible una realidad pastoral administrativa, pero no comunitaria. Los lazos afectivos interpersonales están ausentes de un tipo de pastoral caracterizado por la masificación.

Surge en esta situación el modelo comunitario, especialmente urgido por la celebración del Vaticano II y, en concreto, por uno de los

aspectos de su doctrina más recibido por la totalidad del pueblo: el de la Iglesia como comunidad. A este aspecto hay que unir sin duda la reacción antropológica contra el anonimato y los totalitarismos que caracterizan hoy nuestra cultura [11].

Este modelo es especialmente adaptado para situaciones antiguas de cristiandad que quieren renovar su vida y buscar la autenticidad por la vivencia comunitaria de la fe. En un esquema de evangelización, este modelo se sitúa más en la etapa pastoral y, en algunos casos, desde ella, viviendo en comunidades cristianas, se intenta recuperar tanto la acción misionera como la catecumenal. No cabe duda de que su intento y su acción van claramente en la línea de la evangelización.

Desde él se intenta renovar la totalidad de la vida eclesial partiendo de pequeñas comunidades que hagan realidad el ser comunitario de la Iglesia que se ha de configurar como comunión de comunidades.

2. Ideas eclesiológicas básicas

Dos ideas básicas están sustentando este modelo, ambas procedentes de la concepción eclesiológica del Vaticano II:

— De un lado, la concepción de la Iglesia como misterio de comunión que tiene su origen en el misterio mismo de Dios y como misión que ensancha la comunión e integra en ella. La Iglesia es para el mundo el sacramento del poder convocador para los hombres de la misión dejada por Jesucristo y vivificada continuamente por su Espíritu.

— De otro, la eclesiología del Pueblo de Dios que ha descubierto el carácter profético, sacerdotal y real de todos los miembros de la Iglesia desde la vocación bautismal, ha afirmado la igualdad esencial de todos ellos dentro de una distribución orgánica de carismas y ministerios, y ha hecho a todos partícipes de la misión y, por tanto, agentes de la vida pastoral.

Ambas ideas eclesiológicas desembocan en la comunidad como estructura pastoral que permite vivir en autenticidad la fe y se ofrece como renovación para la Iglesia.

La renovación de la Iglesia desde esta estructura comunitaria está en el punto de mira de todas las comunidades. Esta renovación puede darse desde el cambio o desde la revolución. Las comunidades se

[11] Cf. ALVAREZ GOMEZ, J., «Evolución de las formas de vida comunitaria en la Iglesia», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Ser cristianos en comunidad* (Madrid 1993), 56-57.

presentan como renovación o como alternativa para la situación actual de la Iglesia. Las que se presentan como renovación de las estructuras de la Iglesia quieren seguir los pasos de:

— la comunidad de base en la que los miembros celebran su fe y realizan su evangelización. Esta comunidad está unida por fuertes vínculos afectivos y es posible que se dé en ella también la comunidad de bienes y los compromisos comunitarios compartidos;

— la parroquia entendida como comunidad de comunidades. En ella el encuentro comunitario es más amplio y también el encuentro con elementos eclesiales de los que la pequeña comunidad carece por su amplitud. El entroncamiento comunitario con la parroquia es diverso en los diversos tipos de comunidades;

— la Iglesia diocesana en la que se da la plenitud del ser de la Iglesia. Esta Iglesia local solamente llegará a ser en plenitud comunidad cuando en su base existan comunidades;

— la Iglesia universal en la que la comunión se manifiesta por medio de la colegialidad, el intercambio de bienes entre las diócesis y la preocupación por todas las iglesias.

Es conveniente notar que el modelo pastoral comunitario puede abarcar todos estos pasos o cortarse en alguno de ellos, o esquivarlos. Puede estructurarse de arriba abajo o de abajo arriba, con lo que pueden nacer múltiples modelos o submodelos de pastoral con el mismo trasfondo comunitario.

3. Planteamiento pastoral

La acción pastoral que se ha propuesto este modelo ha sido la de la edificación de la Iglesia partiendo de la base de la pequeña comunidad hasta la totalidad de la Iglesia como comunión de comunidades. Y hacer de cada comunidad la célula de la Iglesia.

Es importante constatar en este modelo que se edifica a la Iglesia desde la vida misma. No importa tanto la estructura dogmática e ideológica como la vida real de la unidad en el amor de los que forman las pequeñas comunidades.

Para configurar a la Iglesia de esta manera, se apela siempre a la primera experiencia eclesial de los Hechos de los Apóstoles como normativa para la Iglesia. Pero esta referencia a la vida de las primeras comunidades es en sí misma plural. Era esencial la existencia de la Iglesia como comunidad, pero el tipo concreto de comunidad, el «modelo», dependía de múltiples realidades. De la misma manera, el configurar hoy a la Iglesia como comunidad va a dar origen a varios tipos o «modelos» de comunidades que tienen en común esta recu-

peración concreta y esencial para la vida de la Iglesia que es la comunidad.

— La estructura comunitaria y el modelo de comunidad no es único en la Iglesia, sino plural. Atendiendo a lo que ya hemos dicho y a los distintos acentos que el modelo comunitario puede remarcar, en la Iglesia han aparecido tipos muy distintos de vivir la comunidad y tipos muy distintos de comunidades. Todos tienen en común la renovación de la Iglesia desde la comunidad y la vivencia comunitaria de la fe, pero las realizaciones concretas pueden ser muy diferentes.

— El modelo comunitario ha sido también el origen de muchos grupos eclesiales que, sin ser en sí mismos una comunidad, tienen elementos comunitarios y se engarzan en alguno de los niveles comunitarios de la Iglesia, fundamentalmente la parroquia o la diócesis. Estos grupos no pueden ser llamados y no son en realidad comunidades porque carecen de elementos esenciales de las comunidades, pero se integran en una estructura comunitaria de Iglesia que los ha hecho posibles. El problema de estos grupos está, en definitiva, en ese encuentro con la comunidad de la Iglesia que los haga universales y abiertos.

— En toda esta estructura de comunidades y de grupos en los que se vive el modelo comunitario, aparece el elemento carismático como nivelador del institucional. En realidad, el carisma aparece donde hay vida, donde hay participación y donde hay corresponsabilidad. Y todos estos elementos están en las comunidades. De ahí que, con frecuencia, la tensión entre la institución y el carisma aparezca de forma solapada o de forma abierta.

4. **Acción pastoral**

Un planteamiento pastoral de este tipo desemboca en acciones pastorales claramente tipificadas. Convendría señalar lo siguiente sobre ellas:

— la comunidad es el elemento cristalizador de los demás elementos eclesiales que están fuertemente presentes: el servicio al mundo, la evangelización tanto hacia dentro como hacia afuera, y la liturgia;

— la comunidad intenta ser un signo vivo de salvación en medio de la comunidad humana. Ya sea replegada sobre sí misma o transformando las estructuras del mundo, la pequeña comunidad quiere ser un signo de la salvación ya realizada y la muestra del poder transformador del amor;

— la estructura evangelizadora es muy fuerte. Las comunidades en sus momentos de unidad dedican mucho tiempo a la evangelización de sus miembros. En esta evangelización tiene una importancia decisiva la Palabra de Dios como fuente y origen de toda evangelización;

— la liturgia comunitaria suele ser propia, aunque cada vez con más frecuencia hemos ido viendo aparecer liturgias idénticas para los mismos apellidos en las comunidades. En todas es común el tiempo amplio, la participación y la espontaneidad, la escucha meditativa de la Palabra y la escucha del hermano que la hace suya;

— la participación de todos los miembros en la vida de la comunidad es uno de los pilares de este modelo de acción pastoral; por ello, la comunidad es fuente continua de distintos ministerios y funciones dentro de ella;

— la vida comunitaria potencia ministerios, tanto ordenados como laicales, llenos de contenido porque en el seno de la comunidad misma se desarrolla su actuación. Se crean solamente aquellos ministerios que surgen de las necesidades reales de la comunidad;

— la acción pastoral es edificada conjuntamente por toda la comunidad. Todas las edades, las clases sociales, las situaciones de vida son integradas dentro de un mismo proceso comunitario mostrando por una parte el signo de la unidad en la Iglesia de todos los hombres y, por otra, la referencia concreta de cada miembro a la totalidad de la comunidad.

III. MODELO EVANGELIZADOR

Con el término «evangelización» no nos referimos aquí a la misión completa de la Iglesia, tal como aparece en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* —en este caso son evangelizadores todos los modelos—, sino que lo usamos restrictivamente aplicándolo al anuncio primero del evangelio que lleva al que lo escucha a la fe y a la adhesión a la Iglesia.

Por consiguiente, este modelo quiere aglutinar en torno al tema de la transmisión del evangelio todos los demás elementos de la vida y de la acción eclesial y pastoral.

Más que un modelo ya hecho y constatable, es el modelo hacia el que está tendiendo una Iglesia concreta, la europea, y del que España está haciendo opción [12]. Aunque está presente en la catolicidad de la Iglesia con distintas variantes, vamos a referirnos de un modo especial a esas variantes en el viejo mundo. En el lenguaje es

[12] Para la descripción de este modelo, seguimos de cerca las ponencias del *Congreso Evangelización y hombre de hoy* (Madrid 1986).

bastante usual: la segunda evangelización, de la que continuamente habla Juan Pablo II, los planes de pastoral de la conferencia episcopal española, los congresos en torno a la evangelización y a la parroquia evangelizadora.

1. Situación que está provocando este modelo

— Cristianismo sociológico que no es manifestación de una autenticidad en la fe. Frente a unas estadísticas numerosas de cristianos, se da una realidad muy pobre en la vida de la Iglesia, tanto en la doctrina como en el testimonio y en el culto. Se manifiesta en:

sacramentalización amplia que no corresponde a la evangelización previa, con lo que se ha cambiado el orden lógico o se han suprimido elementos esenciales en la vida de la Iglesia. Los sacramentos así recibidos responden más a una costumbre social que a una celebración de la fe;

infantilismo religioso que se caracteriza por una asunción no crítica de los contenidos de la fe y de las prácticas religiosas. Es frecuente el encuentro con cristianos que, a nivel profesional, son universitarios y, a nivel de fe, son auténticos niños. Esto va haciendo crear la conciencia de que la fe es algo trasnochado y anterior a la modernidad;

separación entre fe y vida en muchos creyentes, con lo que la fe no llega a ser totalizante en la configuración personal y la acción pastoral se reduce solamente a algunos ámbitos de la existencia.

— Presencia en la sociedad de una fuerte marginación y pobreza que insistentemente pregunta a la Iglesia si sigue siendo signo de la llegada del Reino el que los pobres son evangelizados.

— La situación que la tercera ponencia del Congreso de evangelización llamaba «las naciones se salen de la Iglesia». Es la situación contraria a la que trajo consigo el cristianismo sociológico. Se dio una conversión global al cristianismo, con los dirigentes y las costumbres de la sociedad; todo se cristianizó. Hoy vivimos la situación contraria, y parece que también de forma global. La increencia está llegando a tener rango cultural.

Esta situación de los países católicos de la vieja Europa está obligando a la Iglesia a hacerse un nuevo planteamiento de su evangelización desde presupuestos distintos. Para ello, no hay que dar por supuesto nada, ni tener la confianza en las bases culturales, sino asegurar la evangelización desde sus mismos orígenes y hacer de los países tradicionalmente cristianos tierra de misión.

2. Ideas eclesiológicas básicas

Fundamentalmente dos son las ideas que están en la base de un modelo evangelizador:

la misión como autentificación de la comunión;

la sacramentalidad de la Iglesia que la hace significativa para el mundo y eficaz en él.

Ambas ideas confluyen en una apertura de la Iglesia hacia el mundo para el que la Iglesia se comprende como sacramento de salvación. Lejos del centripetismo anterior, la Iglesia se siente enviada y ve en los hombres y en el mundo los destinatarios de su ser y de su acción. La salvación no es impuesta, sino ofertada. Esta nueva postura implica una serie de actitudes nuevas que van a transformar la acción pastoral:

— *El respeto.* El mundo y los hombres tienen su propia y legítima autonomía. Su dignidad no les viene de ser Iglesia o de estar llamados a ella. La Iglesia respeta esa autonomía y acepta el que tengan sus propias mediaciones y sus propias estructuras.

— *Diálogo sobre la base común que los une: el hombre.* La doctrina de Cristo y de la Iglesia posee una concepción antropológica propia que la Iglesia oferta al mundo.

— *Servicio.* Porque la causa del hombre es la causa de Dios y de la Iglesia, todo aquello que dignifique al hombre ha de ser servido. Y en este servicio la Iglesia se encuentra y dialoga con otros hombres que también sirven al hombre.

— *Participación.* En la edificación del mundo. Los miembros de la Iglesia son los mismos ciudadanos de este mundo. Su fe los impulsa a edificarlo de acuerdo con los planes de Dios.

— *Pluralismo.* Si el mundo tiene su autonomía propia y sus mediaciones para edificarse, la Iglesia no tiene un paradigma concreto y técnico que abarque todos los aspectos de la construcción de la sociedad. Los cristianos desde su fe pueden optar por aquellas soluciones mundanas que se ajusten a su conciencia.

3. Planteamiento pastoral

La preocupación evangelizadora quiere ahora concentrar en sí la plenitud de acciones eclesiales. Se trata también de una acción sectorial, pero con incidencia clara en toda la vida de la Iglesia: servicio evangelizador, comunión evangelizadora, liturgia evangelizadora, etc.

Podemos decir que esta preocupación y este modelo de Iglesia supone una nueva recepción de otro de los aspectos que estaba claro

en el Concilio, la evangelización. El Vaticano II fue un concilio eminentemente evangelizador y su propuesta de diálogo con el mundo era evangelizadora. Quizá en el tiempo postconciliar se ha olvidado un poco esta perspectiva y la Iglesia se ha replegado sobre sí misma y sobre sus propias estructuras [13]. Lo que sí es cierto es que el modelo evangelizador de pastoral se está imponiendo y caminamos hacia él, aunque hoy no es todavía realidad y lo vemos como una carencia en nuestra Iglesia.

Ante esta situación la acción pastoral que la Iglesia se propone es lo que se ha llamado la segunda evangelización, que, dicho de otra manera, supone la evangelización de los alejados, la cercanía a los que se están alejando, la reevangelización de los cristianos y la auténtica iniciación cristiana que sirva de sustrato a una fe madura y auténtica [14].

Para que este modelo de pastoral y estas opciones pastorales sean posibles, necesitaríamos, al menos, estas actitudes y estas exigencias en el seno de nuestra Iglesia:

— Romper el concepto de pastoral de mantenimiento provocada muchas veces por el miedo. En ocasiones, más que pastoral de mantenimiento habría que hablar de pastoral de subsistencia. Este tipo de pastoral acaba con la Iglesia. Dedicarse a conservar trae la consecuencia de que cada vez hay menos que conservar.

— Valoración del mundo de hoy y del momento presente. La añoranza de otros tiempos evangélicamente se llama infidelidad. Es al hombre de hoy y al mundo de hoy al que hay que evangelizar. La misión de la Iglesia se realiza en cada tiempo y éste es el que nos ha tocado vivir. El amor y la salvación de Dios es para los hombres de nuestra historia y la Iglesia ha de ser sacramento de ello. Esta valoración implica cercanía, encarnación, sintonía con sus problemas, hablar el mismo lenguaje y, en definitiva, encuentro con este mundo.

— Junto a la valoración del mundo, la práctica sana del profetismo. No todo lo que el mundo tiene es bueno. Hay aspectos de la vida humana que tienen que ser denunciados desde su interior [15].

[13] Cf. RAMOS GUERREIRA, J. A., «A los quince años de la "Evangelii nuntiandi": luces y sombras», en *Misión Abierta* 5/90, 51-66.

[14] Cf. Tercera ponencia de *Evangelización y hombre de hoy, Congreso* (Madrid 1986), 160-164.

[15] La ponencia cuarta del *Congreso de Evangelización* nos señala unos cuantos en la España de hoy:

«— La sexualidad y el matrimonio.

— La justicia social, subrayando en este momento el problema del paro con sus gravísimas consecuencias personales, familiares, psicológicas y morales; el excesivo gasto público; la evasión de capitales; la inversión creciente en armamentos para la defensa; y la fabricación y envío de armas a otros países, sobre todo pobres.

— La falta de responsabilidad ciudadana, política y profesional.

Valoración del mundo no es identificación, y la Iglesia, a través de su función profética, debe mantener la debida distancia del mundo precisamente porque lo ama.

— Unidad en la Iglesia en torno a su evangelización y a su vida. No está reñida con el pluralismo. Pero no podemos nunca hacer de la evangelización tarea propia de nadie, sino tarea eclesial, porque la finalidad de la evangelización es la comunión con Dios y con los hombres, que no es separable. La unidad tiene que llevar también a una pastoral de conjunto que se manifieste como tal. La evangelización es de toda la Iglesia y, al realizarla, la Iglesia ha de mostrarse unida.

— Intento de hacer de la Iglesia un lugar habitable que sea signo evidente de la salvación histórica y realizada a la vez que invitación a entrar en ella. Con frecuencia es la institución misma eclesial la que no es evangelizadora porque no es signo de salvación y porque no transmite el gozo de esta salvación realizada.

4. Acción pastoral

Para lograr este planteamiento pastoral, habría que potenciar las siguientes acciones:

— Iniciación cristiana seria que incluya una celebración auténtica de los sacramentos de iniciación. Recuperación del catecumenado en la Iglesia que, aunque de forma diversa y plural, esté integrado en la celebración sacramental. Dado que el bautismo y, en parte, la primera comunión no pueden tener un catecumenado como tal, se insiste en el catecumenado de la confirmación y en nuevos catecumenados, mejor neocatecumenados o procesos de tipo catecumenal, para aquellos que ya han concluido teóricamente la iniciación cristiana.

— Potenciación de la misión en la Iglesia caracterizada por:

preocupación por los ambientes, especialmente por aquellos que están más alejados de la vida de la Iglesia: mundo de la cultura, del trabajo, de la juventud rural;

— Los atentados contra la vida: el terrorismo, el aborto, la eutanasia, los suicidios, los homicidios y la pena de muerte; la explotación económica, laboral, sexual, de los adolescentes.

— La falta de ética respecto a la verdad o a la fama debida a personas e instituciones.

— La búsqueda, en algunos casos, de intereses partidistas en la vida política y en la administración, así como en el manejo de los medios de comunicación social al servicio de oscuros intereses, con detrimento de lo que es la razón legitimadora de su existencia: el bien común de la sociedad».

promoción de un laicado participante y apostólico que hará presente la misión de la Iglesia en medio del mundo. Una propuesta pastoral de este tipo sería impensable sin un laicado maduro. Teología del laicado desde el bautismo y la confirmación y asunción de la misión de la Iglesia como propia y no delegada;

promoción de los movimientos apostólicos como evangelizadores de los ambientes. Tras un tiempo de poca presencia y de poca eficacia, la Iglesia ha valorado muy positivamente su existencia y ha notado su falta en la situación actual. Estos movimientos pueden ser tanto parroquiales como supraparroquiales; no son absolutos y encuentran principalmente en la Iglesia diocesana su lugar de discernimiento y de comunión con el resto de estructuras pastorales.

— Empeño y trabajo por la transformación social que se manifieste en:

acogida y cercanía a los pobres y a los últimos de la sociedad, haciendo de la Iglesia lugar de su presencia. Es uno de los signos que hará más creíble a la Iglesia y una de las verificaciones de la presencia del Reino;

trabajo serio por el cambio de estructuras sociales teniendo como centro de ellas al hombre. No una Iglesia replegada, sino transformadora del mundo desde las exigencias del Reino. La lucha y el trabajo por el cambio de estructuras implicará también el diálogo con quienes lo hacen desde otros presupuestos;

participación en los lugares y plataformas en los que se plantea la marcha y estructuración concreta de la sociedad. Esta tarea ha de ser fundamentalmente laical y desde los presupuestos de la propia conciencia, sin que la Iglesia como tal tenga un modelo concreto y definitivo de sociedad, pero desde la convicción profunda de que el evangelio es fuerza creadora de un mundo nuevo;

presencia pública de la Iglesia y testimoniante. Una de las características de nuestra sociedad es el empeño porque el ámbito de la fe quede reducido a la conciencia individual. Los cristianos también tienen su voz y su presencia que es para el mundo. El respeto es necesario, pero de la misma manera lo es el testimonio.

— Nueva espiritualidad desde la vida y la misión:

liturgia relacionada con la vida y origen de la misión para los cristianos que la celebran. Normalmente nuestras liturgias tienen poco que ver con el mundo que vivimos y con nuestras preocupaciones reales. La liturgia ha de ser también signo de la presencia del Reino en el interior del mundo;

espiritualidad profunda desde el testimonio y los signos de los tiempos. Oración nueva y compartida desde la realidad que se vive,

en la que se lean los acontecimientos y el mundo como lugar de la manifestación de Dios y de la edificación del Reino;

búsqueda de una nueva encarnación cultural. Exigencia de primer orden a la que todavía no hemos dado respuesta. Quizá por la lejanía de los intelectuales a la Iglesia. Pero una fe que no se manifiesta en los esquemas culturales no tiene arraigo [16];

atención preferencial a los jóvenes. La realidad es que en ellos está la esperanza de la Iglesia. Una juventud alejada de la Iglesia no presagia buen futuro. Hablamos de los jóvenes, no adolescentes, o de los matrimonios jóvenes que están totalmente ausentes de la vida de la Iglesia. Hay algo cierto: que lo que se les da no les vale y que un tipo muy determinado de pastoral juvenil termina con la edad del uso maduro de razón. Es necesaria una pastoral evangelizadora integral que muestre al joven también su lugar en la Iglesia y lo introduzca de lleno en la comunidad cristiana;

atención a la religiosidad popular. El pueblo tiene sus formas de expresar sus sentimientos y de vivir su fe que no siempre coinciden con lo que le muestran los intelectuales ni con lo que viven los curas. A través de lo que llamamos religiosidad popular muchas veces ha mostrado su iniciativa en la Iglesia y su participación. Tampoco es válida la postura de dar por bueno todo lo que hay. Tenemos que partir siempre de la base de que la fe integra la religión, pero también la purifica. La religiosidad popular no suele ser signo de auténtica fe, necesita también ser evangelizada, pero sin caer en la postura fácil de rechazar todo por mágico;

potenciación de las instituciones temporales cristianas. Es un tema muy discutido y que no encuentra apoyo general. Si lo que hacen estas instituciones es solamente labor de suplencia, es lógico que intentemos el que las mantenga aquel a quien corresponde y que las vayamos dejando. Pero sabemos que no es así, que hay muchas formas de servicio a los hombres en los que la Iglesia ha de ser pionera porque traducen concretamente el servicio del evangelio. Lo importante es que sepamos tener con ellas un discernimiento. No dejar que

[16] «La fe debe segregar cultura; y el creyente está llamado a dialogar con la cultura. La impregnación de la cultura por la fe es un punto de conexión importante para el anuncio cristiano. La diferencia entre la comprensión cristiana del hombre y el mundo y las antropologías y cosmovisiones dominantes es grave. El reducidísimo número de intelectuales cristianos es preocupante. Los que entre nosotros generan cultura son casi todos "increyentes", "postcreyentes" o "paracreyentes". La presencia de cristianos confesantes en el seno de las llamadas "minorías cognitivas" (donde se incuban las creaciones intelectuales, literarias, estéticas, etc., y se conforman los estados de opinión de las mayorías) es harto escasa y apenas perceptible. De otra parte, el que muchos cristianos se formen opinión sobre las realidades de la Iglesia con las informaciones suministradas por órganos reticentes, e incluso agresivos, es motivo de inquietud». De la tercera ponencia del *Congreso Evangelización y hombre de hoy*.

se rijan por el espíritu del mundo ni hacer que sean un refugio contra el mundo. No se trata de partir de la Iglesia como sociedad perfecta, sino de ofrecer la Iglesia perspectivas para vivir, pensar y actuar en el mundo [17].

— Necesidad de una creatividad pastoral que sea auténticamente evangelizadora. Estamos muy estancados en métodos y formas que conservan lo que hay, pero no inciden en los que no están. Por otra parte, encontramos con frecuencia métodos nuevos que no tienen la suficiente hondura evangelizadora; simplemente sirven para llamar la atención. El momento de la Iglesia de la vieja cristiandad necesita esfuerzo y trabajo serio para llevar a cabo la reevangelización. Indudablemente vemos aparecer también nuevas formas pastorales con incidencia evangelizadora. Hasta ahora son bastante minoritarias, pero esperanzadoras. Tipos de comunidades, asambleas parroquiales y diocesanas, objetivos de pastoral, etc., sí se están mostrando como cauces nuevos para una pastoral evangelizadora y es necesario seguir insistiendo por ahí.

IV. MODELO LIBERADOR

Este modelo es también sectorial. Se fija en un campo concreto de la pastoral de la Iglesia y, desde él, quiere aglutinar todos los elementos pastorales. En este caso, es fundamentalmente el servicio la dimensión de la acción pastoral que pasa a primer término.

1. Situación a la que responde

El modelo liberador de acción pastoral ha brotado de la teología de la liberación como dimensión práctica de esta misma teología. Por consiguiente, la situación en la que nace y las causas de su nacimiento son las mismas que las de la teología de la liberación, teniendo su geografía propia, que es América Latina, aunque muchas de

[17] «Con estas ofertas diferenciadas (otros grupos están llamados a presentar las suyas) la convivencia se hace realmente más plural, más rica y más libre. Resulta pintoresco constatar cómo hoy en España políticos laicos e ideólogos arreligiosos terminan coincidiendo con los cristianos más conservadores en demandar a la Iglesia que se ocupe exclusivamente de las almas y en exigir a los teólogos que circunscriban sus elucubraciones a los altos e inescrutables misterios de la Trinidad, la unión hipostática y la predestinación. Como en los mejores tiempos del liberalismo decimonónico, ciertos paladines de la postmodernidad pretenden que la Iglesia se recluya en las sacristías (sacristías, por cierto, que tan bien les vinieron a algunos en el régimen anterior para hacer su política)». De la cuarta ponencia de *Evangelización y hombre de hoy, Congreso.*

sus premisas puedan haber sido adoptadas como principios pastorales en otros lugares donde la situación es semejante. Hoy ya se habla de una teología de la liberación diversificada en América Latina [18] y, consecuentemente, de una práctica liberadora en lugares geográficos diferentes [19].

La situación que urge una práctica pastoral liberadora es la de la injusticia tanto personal como estructural que ha degradado al hombre hasta situarlo en niveles infrahumanos. El pecado llevado a niveles estructurales, culturales y de mediaciones ha llevado a grandes masas a vivir sus consecuencias de tal modo que su misma dignidad personal ha quedado dañada.

En esta situación, la celebración del Vaticano II, el uso del método teológico de la *Gaudium et spes,* el compromiso social creyente de muchos miembros de la Iglesia y la utilización de las ciencias sociales para explicar el subdesarrollo y sus causas, han hecho nacer una teología nueva caracterizada por su método, diferente del de la teología tradicional y defensor siempre de su identidad [20], y dirigir la acción pastoral hacia la búsqueda del desarrollo integral del hombre, de la salvación de Jesucristo dada en la historia, que sea lugar teológico de su misma reflexión teórica.

2. **Ideas eclesiológicas básicas**

En la base de un planteamiento pastoral que quiere responder a esta situación, habría que situar las siguientes ideas eclesiológicas:

— La concepción sacramental de la eclesiología, desarrollada abundantemente en los años preconciliares, consagrada por el capítulo primero de la *Lumen gentium* e inspiradora de la teología y la práctica pastoral que han recibido la doctrina conciliar. Según ella, la Iglesia, sacramento de la unión del hombre con Dios y de los hombres entre sí, no sólo significa aquello que simboliza, sino que lo realiza eficazmente ya aquí, en esta fase de la historia. La salvación de Jesucristo penetra los corazones y las estructuras de los hombres para transformarlos desde las exigencias del Reino.

— La eclesiología de las iglesias locales que ha visto en cada diócesis el lugar donde emerge la Iglesia en su plenitud. Desde ella, las iglesias locales se han concienciado como auténticos lugares de programación pastoral, han hecho vida su legítima autonomía y han

[18] Cf. SCANNONE, J. C., «Teología de la liberación», en CFP 569-572.
[19] Cf. TAMAYO, J. J., «Teologías de la liberación», en CFC 1363-1376.
[20] Cf. GALILEA, S., *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis* (Bogotá 1976), 13-22.

podido encarnar su ser y su acción en respuestas evangelizadoras de situaciones determinadas y concretas.

— La distinción clara entre Iglesia y Reino que ha situado al Reino en sus características absolutas en su relación con la Iglesia y a la Iglesia en su servicio al Reino para significarlo y para instaurarlo en sus dimensiones históricas. El Reino de Dios, no identificado con la Iglesia, sino impulsor desde la esperanza y desde su instauración progresiva de su compromiso temporal, es quien plantea unas concretas exigencias de acción a la misma vida eclesial.

— El diálogo con el mundo tal y como lo describe la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la más reciente doctrina social de la Iglesia. Este no es entablado solamente en los niveles intelectuales, sino en los del compromiso por la búsqueda y la creación de una sociedad más justa en la que el hombre sea verdaderamente hombre. La Iglesia no es ajena a la situación del mundo, sino que todo lo humano encuentra verdaderamente eco en su corazón y se traduce en un compromiso decidido de evangelización en la que esté presente todo lo que pueda dignificar al mismo hombre.

Todas estas ideas eclesiológicas, puestas de manifiesto en la celebración del Concilio, han servido de base para el desarrollo doctrinal y para la práctica pastoral de teología de la liberación.

3. **Planteamiento pastoral**

Su propuesta pastoral es ésta: tomar conciencia de la situación social (dato socioanalítico) en la que se ejerce la evangelización y transformarla para que el anuncio de la salvación resulte eficaz.

Conviene que recalquemos algunas ideas:

— la toma de conciencia de la situación. Se trata, pues, de una opción pastoral que parte de la situación dada. Al principio está la realidad concreta [21]. No es posible transplantarla, ni prescindir de ella;

— el tema de la eficacia es central. La evangelización, el anuncio de la salvación de Jesucristo, es buscada y querida fundamentalmente desde la eficacia, porque es capaz de transformar la realidad y aportar la situación nueva que el pueblo espera;

— la eficacia implica metas y medios en orden a la transformación de la realidad social. Estos medios son las opciones pastorales desde las que se busca la eficacia liberadora del evangelio [22].

[21] LOIS, J., «Teología de la liberación», en COMPAGNONI, F.-PIANA, G.-PRIVITERA, S.-VIDAL, M., *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992), 1040-1064, 1043.

[22] Cf. LOIS, l.c.

4. Acción pastoral

— La catequesis como medio de activar el proceso de concienciación. El modelo pastoral liberador sitúa a la catequesis como fuente de toda la praxis liberadora porque se adquiere en ella la conciencia de la situación injusta y de la nueva situación que ha de crear el evangelio.

La catequesis de la liberación tiene un fuerte componente profético tanto por la denuncia como por el anuncio. No sólo sirve para tomar conciencia de la situación de pecado en la que se está viviendo, sino también de la situación de gracia a que invita el evangelio y que se hace real por la acción de los cristianos.

Esta actitud profética se manifiesta:

hacia la sociedad y sus condiciones sociopolíticas que han de ser transformadas;

hacia la Iglesia que en muchas ocasiones ha sustentado con su teología y con su doctrina no crítica estas situaciones sociales.

De ahí que el modelo liberador se sitúe siempre en una comunión crítica con la Iglesia institucional. No es que quiera construir una iglesia paralela, sino que quiere transformar la Iglesia a la que pertenece.

— Iniciar un proceso de emancipación. Como este proceso tiene que ser concreto y no puede quedar solamente en ideas, es necesario que los cristianos asuman un proyecto histórico concreto, político, que quiere ser mediación de la instauración histórica del Reino.

Aunque las distintas corrientes llegan a distintos compromisos, lo que sí es incuestionable es que la instauración del Reino pasa por la mediación política y la concienciación de la catequesis debe llevar a esa acción. Entendemos política en una acepción más amplia que la partidista o la técnica, aunque esto no quiere decir que sea excluida.

— El sujeto de este proceso emancipador es el Pueblo de Dios bajo la inspiración de su Palabra. Quien tiene que lograr la transformación de la sociedad y hacer del evangelio fuerza liberadora es el Pueblo.

Las comunidades de base son el medio para hacer del Pueblo de Dios sujeto de emancipación. En ellas la salvación es anunciada y vivida y en ellas el evangelio se hace fuerza liberadora.

Estas comunidades son base para una nueva sociedad y para una nueva Iglesia que no se construye desde arriba, sino desde el mismo pueblo. De las comunidades surgen los ministerios y los carismas que son servicio a las mismas y están así llenos de contenido.

Estas comunidades van a dar origen a una nueva comprensión teológica de la Iglesia [23], a una nueva eclesiología que se construye desde ellas y desde la categoría de Pueblo.

— Entrar en este proceso emancipador equivale a ser evangelizado. No existen dos momentos distintos en la recepción del evangelio, sino que el evangelio se recibe en la misma medida en que transforma la realidad de aquel que lo recibe. La Iglesia es evangelizada y evangeliza en el mismo acto, cuando el evangelio posee eficacia y transforma realmente las realidades humanas.

Un evangelio sin fuerza transformadora y liberadora no es auténtico; sería manipulado y puesto al servicio de otros intereses que no son los suyos. No puede haber una recepción de la Palabra que anule su capacidad transformadora.

— La pastoral liberadora hace una opción preferencial por los pobres. De hecho, la acción de la Iglesia en favor de ellos es poner en activo la caridad, la gran fuerza eficaz del evangelio. La escritura es leída desde esta óptica, en función de legitimar una caridad eficaz.

Esta opción por los pobres hace que sean considerados como *conciencia crítica* y como *autores de la salvación*, de la Iglesia y de la sociedad. De ahí la importancia de su voz, que es llamada y evangelización para toda la Iglesia [24]. En realidad, la Iglesia ha de ser el lugar donde su voz pueda ser pronunciada y oída, porque el evangelio se manifiesta a través de ellos.

— La liturgia está en estrecha conexión con la idea de liberación. En ella celebra el Pueblo la meta que aún no ha conseguido y a la que aspira. Esta salvación se ha dado en Cristo y es meta para el camino de liberación.

Los signos de la liturgia son eminentemente populares, comprendidos por el Pueblo porque son sus propios signos.

— Valoración progresiva de la religiosidad popular en la que el Pueblo ha manifestado sus inquietudes y sus ansias de liberación. Es uno de los momentos importantes para que la Iglesia oiga su voz que se manifiesta tan espontáneamente.

Hemos visto cuatro modelos de acción pastoral. Terminamos el tema como lo comenzamos: recordando que los modelos no son completos y cerrados. Es posible que, tal y como los hemos estudiado, no se den nunca y que haya trasvases de elementos de unos modelos a otros. La realidad de la vida de la Iglesia y de su acción

[23] BOFF, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1979).

[24] Cf. SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981).

pastoral es mucho más rica que la catalogación que de ella podamos hacer. A veces, también es menos lógica que el estudio de la teología y, en la realidad, podemos encontrarnos con no pocas incongruencias y con la existencia de modelos nada similares. Es posible porque ni los modelos deben ser nunca contrapuestos ni ninguno es absoluto. Más que nada son organizadores de una acción que ofrece la misma salvación de Jesucristo transmitida sacramentalmente por la Iglesia. De ahí el que ninguno pueda cerrarse ni ser cerrado a las influencias e intuiciones de los otros.

CAPÍTULO VIII

LA PROGRAMACION PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

BRAVO, A. (col. ECHARREN-UBIETA-DÍAZ MOZAZ), *Programación por objetivos* (Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral, Madrid 1979); CABELLO, M., *Manual de planificación pastoral* (Caracas 1987); CAPPELLARO, J. B. (ed.), *Da massa a popolo di Dio. Progetto pastorale* (Asís 1981); CEPLANE (Centro de planificación eclesial), *Manual de planificación eclesial* (La Florida-Chile 1985); INIESTA, A., «Hacia un proyecto de pastoral», en ESPEJA, J., *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca 1983), 313-360; MIDALI, M.,*Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Roma ^{2}1991), 562-615; ID., «Progettazione pastorale», en *Dizionario di Pastorale giovanile*, 785-792; MARINS, J., *La planificación pastoral* (Bogotá 1972); PLACER UGARTE, F., *Una pastoral eficaz* (Bilbao 1993).

A lo largo de los capítulos precedentes, siempre hemos encontrado la oposición entre un tipo de pastoral caracterizado por la uniformidad de la repetición de acciones, métodos y finalidades, y otro tipo de pastoral en la que la planificación, la creatividad y la atención a las realidades van marcando un futuro plural de acuerdo con las exigencias de las situaciones diversas y de la misma evangelización.

De hecho, los dos tipos de pastoral corresponden a dos modelos eclesiológicos diferentes y a dos concepciones distintas de la tarea evangelizadora de la Iglesia. Sin entrar en estos temas porque están siendo repetidamente abordados a lo largo de la obra, sí hay que señalar que una pastoral planificada para dar respuesta a las necesidades de la evangelización es el resultado de las corrientes y movimientos renovadores de la pastoral de todo este siglo.

La misma práctica pastoral nos está mostrando que una pastoral caracterizada por la conservación está llegando a problemas de supervivencia con la insatisfacción consecuente de sus agentes. El cansancio y la falta de ilusión de muchos agentes y muchas acciones pastorales contrastan vivamente con el nuevo ardor que repetidamente citamos como característica de una nueva evangelización.

El problema de la inadecuación entre medios puestos y resultados obtenidos sigue siendo un reto para la pastoral de la Iglesia. El tema de la eficacia y la ineficacia de las acciones pastorales entra de lleno en esta problemática.

De hecho, cuando Pablo VI escribió la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* y hablaba de la evangelización como tarea de la Iglesia, más que preguntarse por el contenido central de la misma, se hacía preguntas en torno a la eficacia:

> «¿Qué eficacia tiene en nuestros días la energía escondida de la Buena Nueva, capaz de sacudir profundamente la conciencia del hombre?
> ¿Hasta dónde y cómo esta fuerza evangélica puede transformar verdaderamente al hombre de hoy?
> ¿Con qué métodos hay que proclamar el evangelio para que su poder sea eficaz?» [1].

Cuando se ha comenzado a hablar en estos últimos tiempos de una nueva evangelización como programa pastoral para la Iglesia hoy, los nuevos métodos [2] están siempre presentes en cualquier aproximación al tema.

Pues bien, la programación pastoral hoy se presenta como uno de esos nuevos métodos que pueden hacer más eficaz la acción de la Iglesia para que ella logre en realidad aquello que se propone. No se identifica con la eficacia como tal ni agota la novedad de los medios en la evangelización, pero sí está a su servicio. La Iglesia, que ha recibido la misión del anuncio del evangelio a todos los hombres, ha de preguntarse en cada momento de su historia por la forma concreta de realizar esa misión para que resulte eficaz.

I. UNA PRACTICA PASTORAL INSUFICIENTE

Una mirada a la pastoral puesta en práctica hoy en la Iglesia nos descubre fundamentalmente tres formas de trabajo en lo que a la programación se refiere:

a) La pastoral basada en la repetición de acciones. Esta pastoral es la típica de estructuras con muchos años de vida y de experiencia. Consiste en no tener otra programación que la de realizar una vez más aquello que siempre se ha hecho.

No es que no exista la acción pastoral. A veces es múltiple, variada y aun compleja. Lo que hemos llamado pastoral tradicional no se ha caracterizado por no saber qué había que hacer; más bien lo contrario: existía toda una serie de acciones, con sus tiempos, sus

[1] EN 4.

[2] En el discurso de Juan Pablo II al CELAM en Haití el 9 de marzo de 1983, cuando se nombra por primera vez el término de *nueva evangelización* en el sentido que después comúnmente se ha utilizado, ya está presente el tema de los nuevos métodos que más tarde va a repetirse reiteradamente.

agentes y sus destinatarios, que llenaban de contenido las estructuras pastorales. La experiencia de muchos años y los frutos de esta misma experiencia aconsejaban la realización de las mismas acciones que hoy siguen siendo la tarea pastoral más presente en la Iglesia.

La parroquia, al ser la estructura con más años en la vida de la Iglesia, puede ser la que sea también más claro exponente de esta situación. Pero, junto a ella, grupos de espiritualidad, asociaciones, movimientos, comunidades o incluso la totalidad de muchas iglesias locales pueden vivir una situación parecida en lo que se refiere a su acción pastoral.

b) La pastoral de la respuesta a situaciones nuevas. Caracterizada por la improvisación o por la no integración de las acciones en el conjunto de la actividad eclesial. Las dos manifestaciones son frecuentes en la vida de la Iglesia tanto en las estructuras de siempre como en las de nueva creación.

Unas veces, las estructuras que tenemos se enfrentan a tareas que no entran en su historia repetida. Entonces, desde la urgencia de la improvisación se acometen nuevas acciones que no habían sido planificadas para dar respuesta a una situación que se nos escapa de las manos. Con frecuencia, estas acciones son pensadas para salir del paso o desde la ocurrencia de cualquiera de los agentes pastorales que desde su individualidad da la respuesta que cree oportuna.

En otras ocasiones, las acciones nuevas son contempladas de forma puntual sin que su realización suponga nada para la pastoral practicada. Ante un acontecimiento o una necesidad en la vida de la Iglesia, se realizan acciones aparte o se programan independientemente, sin que su ejecución tenga nada que ver con la pastoral planificada o sin que supongan nada para su futuro que permanece siendo el mismo.

De esta forma se responde en algunas estructuras a las programaciones pastorales o a los planes que con frecuencia vienen desde fuera; no se asumen y se consideran más como imposición que como vida propia. Se les deja un pequeño puesto en las actividades tradicionalmente realizadas sin que la vida pastoral cambie de rumbo.

c) La pastoral planteada desde objetivos amplios y vagos y sin una planificación evaluable. El tema de la planificación poco a poco ha ido incorporándose a la vida de nuestra Iglesia. Desde distintas plataformas se ha ido exigiendo y el mismo contacto con realidades programadas ha tenido como consecuencia una ampliación de la programación a muchas acciones eclesiales. Pero se ha planteado el problema desde una programación muy poco técnica.

Por una parte, se ha basado en objetivos tan amplios y vagos, ha descrito objetivos tan generales, que después no ha sabido pasar a reflejarse en objetivos específicos y operativos. Si repasamos hoy las

diferentes programaciones diocesanas, nos encontramos con títulos similares en la mayoría de las diócesis y con una amplitud temática que no es traducible en acciones y en programaciones específicas. La nueva evangelización, la corresponsabilidad del laicado, la creación de la comunidad, etc., son temas que pueden tener una bella formulación, pero no se traducen en una realidad nueva.

Por otra, la falta de una planificación detallada y operativa hace imposible la evaluación continua y final, con lo que el mecanismo mismo de la programación falla. Es imposible saber evaluar, por la falta de medios, cómo un objetivo concreto se va haciendo vida en nuestra acción pastoral.

Todo esto nos descubre que la programación necesita también su técnica y su metodología.

II. CAUSAS DE ESTA PRACTICA PASTORAL

Son diversas y en cada situación podemos encontrar algunas. Podemos señalar en especial las siguientes:

— La búsqueda de resultados inmediatos, algo tan de acuerdo con nuestra psicología que difícilmente podemos prescindir de ella. Y ciertamente una pastoral de tipo tradicional repetitiva tiene asegurada una serie de acciones que se desarrollan con su acostumbrada puntualidad. Mientras que una programación pastoral implica los largos plazos y los objetivos a cierta distancia, con lo que entra consecuentemente la inseguridad en el camino, una pastoral no programada parte de la seguridad que le da su propia historia.

— Un espiritualismo pastoral que prescinde y sospecha de técnicas «demasiado humanas» para una acción al servicio de la gracia. Desde él, parece que aplicar a la acción pastoral técnicas de eficacia supone una devaluación de la misma acción y una exagerada humanización de lo sobrenatural. El tema lo tratamos detenidamente en los criterios de acción pastoral, especialmente en todo lo que se refiere al protagonismo de Dios y a la encarnación de Cristo como modelo de toda acción pastoral.

— El reparto de responsabilidades. Una acción programada se caracteriza por la búsqueda y determinación de agentes para las distintas acciones. En una pastoral tradicional, centrada en los clérigos como principales agentes, es difícil el reparto de responsabilidades y el reconocimiento de la mayoría de edad de los agentes. Pero también en una pastoral programada es difícil que los distintos agentes quieran responsabilizarse de lo que les corresponde. Sin duda, es más sencilla una acción desde la obediencia y desde la ausencia de

responsabilidades propias que aquella en la que entran a formar parte muchas voluntades, muchas decisiones y muchos individuos.

— La dificultad de los proyectos de futuro. Dificultad que en nuestro ámbito cultural se agrava por la vida al día y por el cambio continuo de situación e incluso de valores. Una pastoral planificada tiende a objetivos de largo plazo y hoy son costosos por la desconfianza en planes amplios. Tanto las decisiones personales que implican un futuro como los planes previstos para ser realizados a lo largo de muchos años encuentran hoy pocos simpatizantes. Y la verdad es que los problemas más serios de la práctica pastoral están pidiendo una planificación amplia y soluciones de futuro.

— La sospecha de tecnicismo y burocratización, resultado de unas prácticas que necesitan programación, seguimiento, organigramas y discusión, evaluación y rectificaciones continuas. Estas técnicas parecen propias de oficinas y de funcionariado y no estamos acostumbrados a ponerlas en práctica en la Iglesia, en la que la naturalidad y la carencia de burocracia presiden nuestras acciones. Sería necesario distinguir entre las dos posturas para ver que no son opuestas, sino que se complementan, y para valorar también el trabajo bien hecho que implica y comporta su propia técnica. El tecnicismo de un método no se opone a la naturalidad, sino a la improvisación.

— La dificultad del mismo método, que implica preparación, estudio, análisis de la realidad, criterios teológicos, proyectos, evaluaciones, etc. No cabe duda de que la pastoral de tipo tradicional no necesita todo esto y que ya tenemos asegurados los medios y las personas para realizarla, mientras que una planificación implica una dificultad mucho mayor. La dificultad estriba fundamentalmente en la preparación y formación de agentes para un tipo de pastoral nueva en la que no basta la buena voluntad, sino que es necesaria la competencia y un cierto grado de profesionalidad. Pero lo que está en juego no es la dificultad en sí, sino la evangelización a favor de la que la Iglesia tiene que poner todos sus recursos. Si estos recursos implican dificultad, hay que contar con ella y preparar para ella.

III. DOS MODELOS ECLESIOLOGICOS

En el fondo de la diferencia entre una pastoral de tipo tradicional y una pastoral planificada está la eclesiología subyacente. Dos tipos de concepción eclesiológica están sustentando dos maneras distintas de comprender la acción pastoral.

Quizá no podamos decir que la pastoral tradicional no estaba planificada. Si existen unas acciones y éstas se realizan, si la acción pastoral tiene sus estructuras, sus medios y sus personas, hay clara-

mente un tipo de planificación presente. Lo que ocurre es que responde a una concepción de Iglesia en la que la programación adquiere estas características:

— Es implícita. Se da por supuesta y todos la conocen. No hace falta renovarla ni hacer consciente a nadie de ella, porque todos están incluidos ya en el sistema por la misma repetición de los actos y de la pastoral. No es necesario explicitarla en un plan porque está asumida por todos.

— Es ahistórica porque no parte de la situación a la que quiere responder, sino a unos conceptos prefijados de acción pastoral y de las estructuras que la sustentan. El mismo tipo de acción pastoral puede ser repetido incluso durante siglos al no hacer referencia al mundo al que va dirigida.

— Es universalista, de modo que, lejos de una encarnación cultural, puede plantearse como acción de cualquier lugar de la Iglesia. Basada en las estructuras existentes para las que se han determinado una serie de acciones, en todos los lugares donde las estructuras existan las acciones serán repetidas.

La programación pastoral, por el contrario, responde a un modelo eclesiológico distinto que aporta sus características al mismo hecho de la programación. Dentro de este modelo, la Iglesia se caracteriza:

— Por su estado de camino, en el que la vida pastoral no consiste en la repetición de acciones, sino en un avance continuo en el que cada situación lograda es el principio de una nueva situación deseada. La práctica pastoral no se concibe de una forma estática, sino con la misma dinámica que caracteriza a la misma naturaleza eclesial. La concepción de Pueblo de Dios peregrinante ayuda perfectamente a este tipo de comprensión eclesiológica.

— Por su diálogo con el mundo, en el que no sólo aprende las técnicas por las que él se desarrolla, sino que quiere responder también a sus mismas situaciones. La programación pastoral misma responde a este diálogo porque la Iglesia ha aprendido su técnica desde el mismo mundo; es una muestra más de la lectura creyente de los signos de los tiempos. Pero, además, la Iglesia concibe su acción en diálogo y como respuesta a las situaciones concretas y distintas de los hombres, como respuesta a sus preguntas de cada momento histórico.

— Por la comunión realizada en la acción conjunta. No se trata, por tanto, de un mero concepto abstracto e intelectual de comunión, sino de la lograda por aspirar a lo mismo, tener trabajos comunes y complementarios y agrupar a los hombres en torno a la misma tarea [3]. Es la comunión hecha práctica como manifestación del mis-

[3] Cf. CAPPELLARO, J. B. (ed.), *Da massa a popolo di Dio. Progetto pastorale* (Asís 1981), 147.

terio de comunión presente en la Iglesia que la lleva a vivir de una determinada manera.

— Por la corresponsabilidad y la colegialidad, muestras de una teología bautismal desarrollada en la que cada miembro de la Iglesia participa de la misión global, se encuentra con los otros miembros para realizarla y comparte tareas de las que se siente responsable. No es, por consiguiente, el resultado de una eclesiología piramidal, sino de una acción pastoral entendida desde la eclesiología de comunión.

Este modelo eclesiológico responde a la eclesiología postconciliar en la que nos hemos situado en los capítulos anteriores. Desde ella, aunque se usen técnicas de programación presentes en otros muchos lugares y plataformas no eclesiales, la acción programada tiene una entidad propia que va a condicionar todo lo que en sí misma es la programación. Lo que se programa es una acción que es:

— Continuación de la misión que Jesús había recibido del Padre y a través de la que Dios sigue actuando en medio del mundo, amando y salvando a los hombres.

— Presencia sacramental del Reino que es don salvador intrahistóricamente vivido y anuncio escatológico de un Reino trascendente final de la Iglesia y del mundo.

— Salvadora del hombre concreto, a quien transforma por la conversión de su corazón y del mundo en el que vivimos y a cuyas estructuras también está dirigida para que se pongan al servicio del hombre y rechacen el pecado.

Al servicio de esta acción concreta se programa y para que esta acción tenga sus características propias, signo de su identidad. Por ello, la programación debe caracterizarse por su docilidad al Espíritu y a su acción que se canaliza a través de nuestros medios [4].

Por consiguiente, lo que la programación pastoral intenta es realizar esa acción concreta identificada de la Iglesia de una forma eficaz y, para ello, pone en juego a todas sus personas, agentes de la acción pastoral, con todas las acciones que realizan y con todas las estructuras pastorales que las diferentes personas han ido creando a través de los siglos para asegurar la posibilidad y la realización de las acciones pastorales.

No es entonces la eficacia lo directamente pretendido, sino la acción propia y característica de la Iglesia la que hay que realizar de una forma eficaz. El mismo valor de la acción en cuanto tal está postulando la mayor eficacia para ser lograda.

El mismo diálogo de la Iglesia con el mundo implica el que la Iglesia aprenda técnicas mundanas y actúe siguiendo formas de actuación aprendidas fuera de ella. En el diálogo, la Iglesia no sólo da;

[4] Cf. MIDALI, «Progettazione pastorale», en *Dizionario di Pastorale giovanile*, 788.

también recibe. Lo importante es que lo aprendido en las técnicas del mundo se ajuste a la identidad de la acción eclesial y sea servicio a esa identidad. La Iglesia no pierde nada por ello; al contrario, se enriquece con el diálogo.

IV. LA PROGRAMACION

Programar quiere decir situar en una organización todos los elementos pastorales para lograr los fines que la acción de la Iglesia persigue. Esto implica:

— Sistematizar y poner en relación los elementos de modo que ninguno actúe por su cuenta y al margen del conjunto, sino que la interrelación marque a cada elemento su puesto por la relación concreta que tiene con el plan fijado;

— Abarcar la totalidad de elementos pastorales: los personales y no personales, las acciones, las estructuras, medios, fines. En definitiva, todo lo que compone la acción pastoral ha de ser incluido en un programa [5];

— Elaboración intelectual previa a la misma acción que la determina, la precisa y la dirige. La programación implica, por tanto, un proceso reflexivo en el que se va a decidir la organización concreta de los elementos pastorales en orden a la consecución de unos objetivos determinados y optados.

La programación busca la eficacia y tiende a que los recursos con los que contamos para la acción pastoral se ajusten a los objetivos trazados y den el mayor rendimiento posible [6]. Implica, por tanto, una técnica que tiene su dificultad, pero que es puesta al servicio de la Iglesia y de su misión evangelizadora para que esta misión pueda producir mejores frutos. Programar implica conocer la realidad, conocer posibilidades, estudiar relaciones, poner en práctica pasos determinados, evaluaciones diversas, etc., y necesita también una formación tanto teórica como práctica en su misma técnica.

La programación pastoral está ligada a una situación determinada y a un proyecto determinado, es el resultado de ambos o, mejor dicho, la forma de pasar de la situación al proyecto. Consiguientemente, antes de cualquier programación pastoral, hay que conocer la situación dada y explicitar la situación deseada [7] para poder trazar las líneas de una programación pastoral.

[5] Cf. HEPP, N., voz «Piano pastorale», en *Dizionario di Pastorale* (Brescia 1979), 568.

[6] Cf. CEPLANE (Centro de planificación eclesial), *Manual de planificación eclesial* (La Florida-Chile 1985).

[7] MIDALI, M., en su obra *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una*

Teniendo en cuenta su situación y su ligazón con una situación y un proyecto, la planificación pastoral responde a los siguientes interrogantes:

— «¿por qué y para qué se va a actuar? (motivos y finalidades)
— ¿qué se quiere conseguir? (objetivos)
— ¿dónde se va a actuar? (contexto)
— ¿a quiénes va dirigida? (destinatarios)
— ¿cómo se va a actuar? (tareas a realizar y método)
— ¿con qué personas se cuenta? (responsables)
— ¿qué recursos materiales se necesitan? (medios)
— ¿cuándo y con qué plazos? (programación temporal)
— ¿cómo comprobar su realización? (evaluación)» [8].

Relacionando los tres pasos metodológicos que hemos propuesto con el método tradicional del ver-juzgar-actuar (que asi queda superado) y con la teología pastoral y la pastoral aplicada, tendríamos el siguiente cuadro:

situación dada	situación deseada	planificación
ver-juzgar	actuar	
	teoría pastoral	práctica pastoral

Por consiguiente, el actuar tiene un momento reflexivo que corresponde a la teología pastoral y un momento activo que corresponde a la pastoral aplicada, mientras que el ver y el juzgar se condensan en el análisis de la situación de la que partimos.

Explicitemos los tres momentos:

1. **El análisis crítico de la situación**

Consiste en evaluar la práctica pastoral existente desde su conocimiento que la identifica y la contextualiza. Normalmente hay un conocimiento implícito de la realidad pastoral que, en ocasiones, creemos suficiente para la planificación. Sin embargo, convendría convertirlo en un conocimiento riguroso.Constaría este conocimiento de tres momentos.

riflessione fondante e scientifica (Roma [2]1991), habla de estos tres pasos en el camino metodológico de la teología pastoral: el conocimiento de la situación dada, la proyección de la situación deseada y la fase estratégica de paso de una a la otra. Más tarde ha vuelto a repetir su camino metodológico para la teología pastoral: cf. VANZAN, P. (ed.), *La teologia pastorale. Natura e statuto scientifico* (Roma 1993). En nuestra explicación seguimos de cerca su rumbo.

[8] PLACER UGARTE, F., *Una pastoral eficaz* (Bilbao 1993), 125.

a) Análisis fenomenológico: conocimiento de la realidad, que implica:

— El conocimiento del mundo donde se da la acción eclesial (este conocimiento bien puede venir dado por ciencias auxiliares y no estrictamente teológicas);

— El conocimiento de la acción que la Iglesia realiza en ese mundo;

— La interrelación de la acción de la Iglesia sobre el mundo determinado;

— El conocimiento del desarrollo histórico de una situación determinada para el conocimiento de las causas de la situación presente.

b) Análisis crítico: correspondería a parte del juzgar en la metodología tradicional. Se trata de dar una valoración a la situación analizada. Para ello:

— Es necesario tener una criteriología teológica, especialmente eclesiológica, para descubrir si la esencia de la Iglesia se corresponde con su existencia, si hay un actuar que se deriva claramente del ser.

— Es necesario tener modelos interpretativos desde los que poder evaluar la acción pastoral.

c) Análisis soteriológico: conclusión de todo el análisis, y en el que hemos de descubrir si en la situación analizada están presentes los planes de Dios y su salvación. Esto es:

— Si esa historia y esa situación en la que nos centramos y para la que programamos es historia de salvación y no meramente historia humana.

— Si Dios está actuando en el mundo a través de esa situación pastoral con la que está obrando la Iglesia. Es decir, descubrir si la acción pastoral analizada es servicio a la actuación divina, a su plan de salvación sobre los hombres y sobre el mundo.

2. Proyecto de la situación deseada

Construido lógicamente a partir de la situación evaluada y como respuesta a la misma evaluación, ya que siempre que se evalúa corregimos, replanteamos o intensificamos en los distintos aspectos de una realidad de acción. El proyecto de una situación nueva:

a) Surge de la insatisfacción ante la práctica pastoral analizada o la insuficiencia de las acciones pastorales para lograr los objetivos previstos [9]. Sin esta insatisfacción no necesitaríamos la proyección de otra, ni mucho menos una programación nueva para lograrla.

[9] Cf. Hepp, N., l.c., 568.

b) Responde a una criteriología teológica, complemento o repetición de la criteriología por la que juzgamos como insuficiente la práctica anterior analizada. Por supuesto, en esta criteriología se plasman las ideas teológicas de aquellos que quieren hacer una programación. Es tan importante la relación teoría-práctica, teología-pastoral, que implícita o explícitamente siempre existe. Por eso, ante situaciones similares podemos encontrarnos con prácticas pastorales diferentes.

c) Se realiza por medio del trazado de objetivos con los que se quiere dar respuesta a los desafíos descubiertos en el análisis valorativo de la realidad pastoral.

Estos objetivos deben ir de lo teórico a lo práctico, de lo general a lo operativo [10], de modo que podemos establecer tres órdenes en los objetivos:

— Objetivos generales, normalmente a largo plazo, que nos indican la dirección en la que se debe situar la acción pastoral;

— Objetivos específicos, que suelen desarrollar y dividir sectorialmente los objetivos generales señalando su incidencia en las grandes acciones pastorales;

— Objetivos operativos, que dan el paso de la teoría a la práctica, concretan cada uno de los objetivos específicos, se proyectan a corto plazo y son ya claramente evaluables.

d) Ha de ser interiorizada por parte de todos los que van a ser sus agentes. Dicho de otra manera, el proyecto de una situación nueva y su plasmación en objetivos debe ser asumida por todos los que van a participar en su realización, de modo que nadie quede al margen del proceso de proyección para no quedar al margen del proceso de programación.

La mejor manera de ser asimilado un plan es que tomen parte, directa o representativamente, en el proceso de su formulación todos los implicados. De este modo, los distintos agentes se sentirán miembros activos del Pueblo de Dios y corresponsables de su misión.

3. La planificación o programación

Es la fase estratégica que hace pasar de la situación dada a una nueva situación deseada por medio de una renovación y organización de la acción pastoral:

a) la planificación siempre ha de partir de objetivos operativos;

[10] Cf PLACER UGARTE, F., *Una pastoral eficaz*, 116-118.

b) en la programación, los objetivos se convierten en tareas y acciones pastorales concretas que han de ser descritas y sistematizadas;

c) para las distintas acciones y tareas se han de señalar tiempos determinados, con lo que se programa una acción pastoral a corto, medio y largo plazo;

d) hay que señalar también con claridad las personas que van a participar en ellas, teniendo en cuenta:

— los agentes, para la distribución de carismas y ministerios en la que cada cual sepa realmente quién es y qué le corresponde;

— los destinatarios a los que se dirige la acción;

e) hay que precisar de la misma manera los lugares en los que la acción va a desarrollarse;

f) y poner a disposición de la acción los medios necesarios para realizarla: económicos, técnicos, institucionales...;

g) la programación ha de tener en cuenta siempre su misma evaluación, ya sea la continua como la final. En la continua pueden corregirse los pasos y rectificar el camino; en la final estamos poniendo la base para una programación nueva. Cuando se evalúa, hay que tener en cuenta tanto si los objetivos propuestos son alcanzables como si el método es el adecuado para conseguir dichos objetivos [11].

Responder a todos estos pasos es posible, es más, es necesario en cada una de las acciones pastorales para que conscientemente puedan ser identificadas. Es verdad que, a veces, las situaciones complejas de la Iglesia y de su acción hacen de esta programación una tarea llena de dificultades, pero la misma complicación es acicate y urgencia para programar pastoralmente. Es más frecuente el caso de no hacer ningún tipo de programación para actuaciones sencillas o históricamente repetidas o situadas en pequeños lugares o estructuras pastorales. Sin embargo, una mínima programación, basada simplemente en los pasos enunciados, haría que la acción pastoral fuera en estos lugares también mucho más reflexiva y estuviera mejor identificada.

V. EVALUACION DE LA PROGRAMACION PASTORAL

Terminamos el tema poniendo de manifiesto una serie de valores positivos que una recta programación aporta a la misma Iglesia y a su acción pastoral:

[11] Cf. TONELLI, L., voz «Progetto educativo-pastorale», en *Dizionario di Pastorale giovanile*, 794.

1. La programación pastoral identifica la acción. Gracias a ella:

— cada una de las acciones es puesta al servicio de los planes de Dios; con ello, cada acción tiene su propia mística;

— la acción encuentra la iluminación desde la revelación —es puesta a la luz de la Palabra— y desde la reflexión teológica;

— cada acción encuentra su puesto determinado en la Iglesia y en su vida.

2. La programación pastoral sirve a la comunidad cristiana [12]. Gracias a ella:

— se desarrolla la comunión en la acción de los distintos miembros de la Iglesia;

— hay un desarrollo de ministerios y servicios llenos de contenido que renuevan la misma comunidad cristiana;

— pone a cada miembro de la Iglesia en su lugar y lo valora donde está y con su acción concreta, que es vista desde la totalidad eclesial.

3. La programación pastoral renueva la Iglesia. Gracias a ella:

— hay una evolución de la acción pastoral que rompe el inmovilismo y la pastoral de conservación;

— cambia continuamente las funciones y las estructuras eclesiales llenando de contenido su ser al confrontarlo con sus distintos contenidos;

— sitúa a toda la Iglesia en un estado peregrinante en el que el avance y el cambio se hacen necesarios.

4. La programación pastoral es un servicio a la evangelización. Gracias a ella:

— la Iglesia se pone al servicio del Evangelio desde sus exigencias para el hoy de nuestro mundo;

— la Iglesia descubre su misión y vive pendiente de ella;

— la Iglesia está atenta al hombre de hoy, a sus circunstancias, y quiere entablar un diálogo con él;

— la acción de la Iglesia se convierte en respuesta a los interrogantes humanos;

— la acción de la Iglesia se desarrolla en su globalidad, y no sectorialmente, con lo que el servicio evangelizador es más completo.

5. La programación pastoral es un servicio a la eficacia. Gracias a ella:

— se racionaliza la acción pastoral;

— se critica y evalúa continuamente el quehacer de la Iglesia;

[12] Cf. BRAVO, A. (col. ECHARREN-UBIETA-DÍAZ MOZAZ), *Programación por objetivos*, Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral (Madrid 1979). La obra puede ilustramos también distintos temas de los tocados en este capítulo.

— se descubre el valor de una metodología activa;

— se descubren y se afrontan las prioridades de la acción pastoral en un momento dado;

— se da en la Iglesia un pluralismo sin eclecticismo, porque cada agente, cada acción y cada estructura encuentran su puesto.

Cuando hoy hablamos de una nueva evangelización que encuentra las razones de su novedad de un modo especial en sus medios, es necesario que la programación pastoral sea identificada como tal y puesta al servicio de una evangelización que no puede seguir consistiendo en la repetición de acciones pastorales de siempre. La nueva situación del mundo y del hombre así lo exige. Pero, además, esa misma programación puede renovar la Iglesia y sus estructuras pastorales.

CAPÍTULO IX

LOS AGENTES DE LA ACCION PASTORAL

BIBLIOGRAFIA

ALONSO RODRÍGUEZ, S. M., *La vida consagrada. Síntesis teológica* (Madrid [10]1992); CONGAR, Y. M., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965); CEAS, *Los laicos cristianos, Iglesia en el mundo. Instrumento de trabajo para la asamblea plenaria de la CEE sobre Apostolado Seglar,* 19-24 de noviembre de 1990; COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio* (Madrid 1987); ID., *Espiritualidad sacerdotal. Congreso* (Madrid 1989); DIANICH, S., *Teología del ministerio ordenado* (Madrid 1988); FORTE, B., *Laicado y laicidad* (Salamanca 1987); MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética* (Madrid 1994); PIKAZA IBARRONDO, X., *Tratado de vida religiosa* (Madrid 1990); UNIÓN DE SUPERIORES GENERALES, *Carismas en la Iglesia para el mundo* (Madrid 1994).

La programación pastoral y su realización conjunta necesita, como hemos visto, unos agentes de pastoral que conozcan con claridad su naturaleza y su misión. Ello nos dará una eficacia en el obrar, a la vez que evitará los problemas pastorales que pueden ser originados tanto por las interferencias como por las inhibiciones en las tareas de cada uno. Dedicamos este capítulo a los tres grandes grupos de agentes pastorales que componen la totalidad de la comunidad cristiana —laicos, religiosos y ministerio ordenado—, intentando descubrir la teología que sustenta su ser y la tarea a la que en la Iglesia están llamados.

I. LOS LAICOS

Para comenzar su tratamiento, es necesario partir de una realidad que, ciertamente, ha cambiado mucho en los últimos años.

1. La realidad española del laicado [1]

Dos son las coordenadas desde las que hay que entender este cambio: la recepción del Vaticano II, con una teología del laicado

[1] Seguimos en este número el esquema de CEAS, *Los laicos cristianos, Iglesia en el mundo. Instrumento de trabajo para la asamblea plenaria de la CEE sobre Apostolado Seglar,* 19-24 de noviembre de 1990.

que recogía todo el movimiento de renovación laical presente en la Iglesia desde los comienzos de este siglo, y la situación política española, que influye directamente sobre esa misma recepción.

Por ello, los años posteriores al Vaticano II pueden ser divididos en dos etapas:

— los diez primeros años en el régimen anterior, caracterizados por la crisis de los movimientos apostólicos [2], que, por una parte, manifestó la vitalidad de un laicado militante, pero, por otra, quemó muchos esfuerzos y produjo lamentables consecuencias;

— los años siguientes, caracterizados por la transición, la consolidación de la democracia y la incorporación a Europa. Estos últimos se han caracterizado por un tipo nuevo de laicado, con opciones determinadas en el campo de las acciones, de las estructuras concretas y de las presencias.

La común dignidad en la Iglesia, procedente del bautismo y reflejada en el capítulo II de la *Lumen gentium,* se ha traducido en la participación y en la potenciación de los laicos en estructuras y organismos de pastoral: catequesis, cáritas, consejos pastorales, economía, delegaciones... Sin embargo, el diálogo con el mundo y la lectura de los signos de los tiempos potenciada por la *Gaudium et spes* y más tarde por la *Evangelii nuntiandi* no han encontrado tantos seguidores como los temas intraeclesiales.

La situación social ya no es la misma, ni podemos tener el mismo optimismo de fondo. Basta con leer el documento de nuestros obispos sobre la moralidad pública [3] para darnos cuenta de la realidad de hoy. Hay una situación nueva en la configuración de nuestra sociedad que reclama una forma nueva de ser Iglesia. La construcción del Reino de Dios no se identifica, como continuamente queda claro, con las diversas formas de transformación social, cultural y política. La Iglesia necesita replantearse en su acción la transformación de las estructuras humanas, tarea especialmente laical ya que los laicos viven en medio de esas estructuras.

Sin embargo, nos encontramos con sombras en la situación actual del laicado que hacen difícil esta tarea de la evangelización en medio de las estructuras humanas:

— *La falta de iniciación cristiana y de formación* postulada por:

una Iglesia nueva que ha querido cambiar de rostro en el Vaticano II no sólo en sus aspectos superficiales, sino en la autoconciencia de su naturaleza y de su misión;

[2] Nos detendremos más en esta crisis en el capítulo 17.

[3] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La verdad os hará libres* (Madrid 1990).

una sociedad nueva que ha cambiado radicalmente sus rasgos culturales y que ya no asegura elementos de la formación cristiana en su seno. Es más, la increencia comienza a ser o es ya un rasgo cultural.

El laicado se ha visto en su generalidad bastante descolgado del proceso por no tener estructuras que hayan asegurado su iniciación a la fe o por no haber hecho la Iglesia opciones concretas en esta dirección. Acostumbrado a una actitud bastante pasiva en la acción eclesial, la potenciación y el desarrollo de los elementos necesarios para afrontar una nueva situación van siendo demasiado lentos y por cauces más capilares que orgánicos. Sus actitudes y su concienciación han sido más intuitivas que sistemáticas y globales.

La consecuencia es un serio reduccionismo en la misma concepción del laicado y en su tarea en la globalidad de la evangelización. Los laicos son conscientes de que todas las acciones de la Iglesia tienen y deben tener una dimensión evangelizadora. Pero hay muchos grupos laicales que no han asumido la transformación de la sociedad, el testimonio de vida, el anuncio explícito de Jesucristo, la adhesión a la comunidad, la celebración de la fe, el compromiso apostólico.

— *La pervivencia del clericalismo* propiciada:

por una jerarquía que en muchas ocasiones considera menores de edad a los laicos o quiere señalar todos sus caminos;

por un laicado que no reclama lo suyo o no actúa como tal, especialmente en sus ámbitos de actuación más específicamente laicales [4].

La responsabilidad que genera una actuación laical auténtica muchas veces no es asumida y se prefiere el caminar al dictado sin la responsabilidad de las decisiones y de las opciones propias. En otras ocasiones, se teme un laicado que pueda caminar por su cuenta y se prefiere, al menos, señalar el marco constitucional en el que ha de ser desarrollada su acción. La crisis de los movimientos en la época postconciliar fue una buena prueba de ello y las dificultades que

[4] «Hay que reconocer a todos los cristianos, y en especial a los seglares, la libertad para adoptar opciones, emplear instrumentos de mediación, emprender iniciativas en la política, en el trabajo y en la sociedad por propia decisión y bajo su personal responsabilidad. En este campo, cada cristiano ha de ejercer su responsabilidad personal en conciencia, sin presiones ni insinuaciones indebidas de parte de la comunidad eclesial ni de la autoridad eclesiástica (...). La comunidad no está llamada a crear alternativas políticas, sociales o culturales que sean obligatorias para los católicos, salvo en circunstancias excepcionales. La configuración de estos planos de responsabilidad del cristiano genera malentendidos en los creyentes y no creyentes, genera confusión, crea sospechas sobre la naturaleza de la misión de la Iglesia». Intervención de Mons. G. DIAZ MERCHAN en el sínodo del laicado (6-X-87) sobre la situación de los laicos en España.

continuamente encuentra la CEAS para organizar el laicado en nuestra Iglesia tienen en esa postura muchas de sus causas.

Aún es insuficiente el acompañamiento del ministerio pastoral al apostolado seglar individual o asociado en sus coordenadas propias y necesarias, y la Iglesia no está valorando este servicio pastoral debidamente.

— *La primacía de la intraeclesialidad.* Parece que el Vaticano II ha sido más asumido en sus aspectos laicales intraeclesiales que extraeclesiales. La participación en la vida de la comunidad cristiana como tal ha experimentado un avance notable, mientras que la acción laical extraeclesial, en los ambientes del mundo, no es considerada como parte esencial de la vida de la comunidad cristiana y de sus laicos [5].

Un recorrido por la realidad de la Iglesia nos muestra un laicado tanto personal como asociado trabajando en torno a la misma realidad eclesial; es más, han aparecido estructuras pastorales que potencian la presencia y la corresponsabilidad laical en la vida eclesial. Sin embargo, no es tan fácil encontrar la presencia del laico como presencia de la Iglesia [6] en el mundo, ni se ha fomentado un asociacionismo laical con incidencia evangelizadora en las estructuras temporales, ni se ve la actividad personal laical como acción pastoral.

— *La duplicidad de vida.* En los años de la recepción del Vaticano II, el diálogo Iglesia-Mundo ha corrido el peligro de convertirse en independencia de los dos ámbitos en la vida del laicado. No se han sabido tender los puentes entre la pertenencia a los dos de modo que la fe pudiera iluminar la totalidad personal, repitiéndose así en los creyentes la famosa fragmentariedad del hombre en nuestra cultura.

Junto al fenómeno de la secularización, que ha reconocido la autonomía de las realidades temporales y ha posibilitado el diálogo y la mutua colaboración, el secularismo se ha presentado como problema de múltiples manifestaciones.

Los laicos han asumido e impulsado los cambios recientes de la sociedad española. Sin embargo, han sucumbido a

— atribuir autonomía absoluta a las realidades temporales;

— legitimar la separación evangelio-cultura, fe-vida;

— aceptar un indiscriminado pluralismo sobre la base de lecturas parciales del evangelio y del magisterio;

[5] Cf. ibid.

[6] Cf. últimos documentos de la Conferencia Episcopal Española sobre el laicado.

— asumir la privatización de la fe y de la ética con inhibición de responsabilidades y abandono al consumismo y hedonismo y falta de espíritu crítico.

De esta manera, su fe, más que dar sentido y dirección a las realidades mundanas, se ha desvirtuado sin ningún efecto; es más, asumiendo los valores de este mundo en vez de los evangélicos.

— *La falta de unidad entre las nuevas estructuras laicales.* La época postconciliar ha sido tiempo de nacimiento de muchos grupos laicales y con variedad de dones.

Pero con falta de comunión afectiva y efectiva; con falta de diálogo y comunión entre sí dispersándose las fuerzas; falta de inserción en la pastoral evangelizadora de la Iglesia local y parroquial; insuficiente articulación entre parroquias y apostolado de ambientes o específico; aceptando un indiscriminado pluralismo sociopolítico; sin cauces de discernimiento y sin presencia pública de las asociaciones y movimientos como tales.

De la misma manera, la variada presencia de líderes y maestros ha hecho que su voz fuera muchas veces más querida y potenciada que una voz común eclesial. El capillismo laical en estos tiempos puede ser un peligro para la verdadera unidad, señal de la autenticidad de la Iglesia del Señor.

2. Naturaleza del laicado

Prácticamente hasta el Concilio Vaticano II el concepto del laicado estuvo caracterizado por las notas negativas. En su definición estaba presente lo que no era: ni pertenecía al orden sacerdotal ni a los religiosos en la Iglesia. En una estructura piramidal, para ellos quedaba el estrato más bajo de la organización eclesial caracterizado, ante todo, por la obediencia y la pasividad.

La teología preconciliar fue aportando elementos importantes para una configuración de la teología del laicado [7] que fue corroborada por el Vaticano II, ampliada por su recepción y recogida una vez más por la doctrina y las conclusiones del Sínodo del 87.

Podemos decir que la riqueza de la teología del laicado está en una amplia síntesis de sus elementos tanto en el ser como en el obrar, en su naturaleza y en su misión:

— en el ser: síntesis de elementos cristológicos, eclesiológicos y seculares;

— en el obrar: síntesis de experiencia, formación y compromiso.

[7] La obra más representativa fue la de Y. M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965).

Encontramos hoy sensibilidades parciales que inclinan a configuraciones y estructuraciones determinadas y distintas del laicado. Los problemas siempre vienen por el reduccionismo de elementos necesarios. Es urgente hoy la búsqueda de una visión integradora.

Analizamos todos estos elementos:

1) *Síntesis en el ser*

— Cristológicamente: el laico ha de ser definido positivamente desde su participación bautismal en el sacerdocio, profetismo y realeza de Cristo [8]:

sacerdote que se caracteriza por el sacrificio y por la mediación. Hace de su vida oblación y con todo su ser es puente, intermediario, entre Dios y los hombres;

profeta cuya vida es denuncia y anuncio. Denuncia las situaciones ajenas al Reino y anuncia con su palabra y con su acción un mundo nuevo en el que es posible la justicia;

rey que hace de todo su ser servicio al Reino de Dios y coloca al hombre como verdadero rey de la creación, haciendo que sea el sumo valor de lo creado.

Esta configuración con Cristo hace que la vida laical se caracterice por el seguimiento.

— Eclesiológicamente: el laico ha de ser definido por su participación activa en la vida de la Iglesia [9] desde una eclesiología de comunión. Esta eclesiología es orgánica: implica la diversidad y la complementariedad en la unidad del mismo Espíritu.

Desde ella, hay:

ministerios que derivan del orden y son realizados *in persona Christi Capitis;*

ministerios que derivan del bautismo-confirmación y del matrimonio;

carismas para el bien y la utilidad de la Iglesia, de los hombres y del mundo, que han de ser discernidos.

Aunque todavía no hay una clarificación terminológica en torno a estos temas y se necesitaría, sí nos muestra una amplitud de posibilidades laicales.

La participación laical en la vida de la Iglesia puede adquirir dos modalidades:

— individual: en ella la evangelización se hace capilar, constante e incisiva;

— asociada: expresa tanto la naturaleza social de la persona como la misma comunitariedad de la Iglesia. Hoy vivimos en un nuevo

[8] Cf. CL 14 y CalCa 901-913.

[9] Cf. CL 18-20.

tiempo de asociacionismo laical derivado de la misma teología bautismal. Esta participación asociada muestra más claramente la unidad en torno a la misión y a las misiones en la Iglesia.

— Secularmente: la condición eclesial del laico está también caracterizada por su índole secular. Están llamados en el mundo:

para la propia santificación en medio del mundo;

para la santificación del mundo por medio de su trabajo y su presencia.

Esta índole secular es «propia y peculiar», pero no exclusiva [10]. No es correcto un tratamiento teológico que deja para los clérigos la tarea de la construcción de la comunidad cristiana y para los laicos la de la construcción del Mundo desde las exigencias del Reino. Hoy la teología ha querido mostrar cómo la laicidad es característica de toda la Iglesia y no sólo del laicado [11] y cómo al laico le corresponde también la construcción de la comunidad cristiana [12].

La índole secular del laico abarca todos los campos y ambientes del mundo, de manera que nada quede fuera de su acción evangelizadora, pero revisten una importancia especial los campos de:

— la familia, para que ella sea la primera sociedad y la primera Iglesia;

— la sociedad, para que se impregne de los valores evangélicos por la vida de los cristianos;

— las plataformas desde donde la sociedad se configura, en las que la participación creyente es indispensable para que el evangelio incida directamente en la transformación de las estructuras.

2) *Síntesis en el obrar*

— De experiencia religiosa. El laicado tiene una espiritualidad propia y diferente a la de los demás miembros de la Iglesia, aunque coincida con ellos en algunas prácticas. Lo importante es desde dónde se viven y para qué se viven. Desde ahí, pertenece a la espiritualidad laical:

el alimento con la palabra de Dios;

la celebración sacramental y la oración;

la confrontación de su experiencia de Dios con la vida ordinaria a través de una lectura creyente de la realidad.

Si separamos esta tercera característica de las anteriores, podemos convertir la espiritualidad laical en terceras órdenes o en espiritualidad religiosa camuflada.

[10] Les corresponde de manera especial, dice el Concilio y repite el Catecismo: LG 31, CalCa 989.

[11] Cf. FORTE, B., *Laicado y laicidad* (Salamanca 1987).

[12] Cf. Intervención de Mons. SEBASTIÁN AGUILAR en el Sínodo del 87.

— De formación. En ella el laico completa permanentemente su primera catequesis catecumenal para aprender a vivir desde el espíritu y a comprometer su vida en la transformación de las realidades temporales.

— De compromiso. No entendido como mera actividad o como activismo, sino como acción estable y programada. Este compromiso unas veces es individual y otras asociado; surge de una actitud continua de donación y servicio desde la que se comprende la propia vida; y se desarrolla en el interior de la realidad de la que el laico forma parte y a la que quiere cambiar desde el evangelio.

Esta realidad puede ser la cristiana y el compromiso consiste en la edificación de la misma comunidad, y puede ser temporal en la que el compromiso cristiano hace emerger la realidad del Reino de Dios.

Uno de los peligros de la acción laical puede ser el buscar realidades ajenas a la propia en las que querer ejercer la acción y olvidar que el laico es precisamente la mediación eclesial para la transformación y evangelización de la realidad en la que vive.

3. Asociaciones y movimientos de apostolado seglar

Cuando hablamos del laicado y de su misión que es la misión de la Iglesia, es necesario distinguir, como lo hemos hecho, entre el apostolado individual y el apostolado asociado. Nos encontramos hoy ante una nueva época asociativa seglar de la Iglesia caracterizada por dos fenómenos:

— El asociacionismo claramente laical liberado de concepciones clericalizadas de su mismo fenómeno. Asociaciones en las que los laicos tienen el protagonismo y en las que han encontrado tanto el lugar de su misión como la profundización en la teología que lo sustenta.

— Las nuevas realidades de asociacionismo laical procedentes de la celebración del Vaticano II y signo claro de su recepción que caminan por los pasos de las estructuras comunitarias eclesiales más que por los de estructuras estrictamente laicales y al servicio de su misión temporal en la Iglesia. Sabemos que, tras la celebración conciliar, nuevas asociaciones de este tipo han nacido y se han extendido con fuerza tanto por España como por toda la Iglesia.

Lógicamente el asociacionismo no es razón para la división entre un laicado de más y de menos categoría. Todo bautizado participa de la misión de la Iglesia y puede estar injertado en ella de diferentes maneras sin que por ello se destruya la unidad y dignidad básica de todos los miembros del Pueblo de Dios, pero al fenómeno asociativo

hay que darle una importancia especial en el hoy de nuestra Iglesia por razones evangelizadoras:

— Nuestro mundo está estructurado desde una serie de interrelaciones humanas de tal manera que solamente será permeable a la evangelización cuando esa evangelización se presente en sus mismas claves metodológicas. Fue el gran descubrimiento de la pastoral de conjunto que, surgiendo en Francia en la década de los 40, rápidamente se extendió a toda la Iglesia por la sensatez de sus planteamientos. A un mundo de interrelaciones sociales no se le puede evangelizar desde esquemas individuales de acción. Es necesaria la acción por ambientes, la conjunción de medios, la conjunción de personas, la dirección de la acción hacia grupos determinados, etc.; todas esas medidas que solamente pueden encontrarse en una pastoral asociada.

— Pero esto no está lejos del misterio mismo de la Iglesia que es un misterio de comunión. Aunque es verdad que la comunión se puede vivir de distintas formas y con diferentes niveles, no cabe duda de que el apostolado asociado expresa y manifiesta mejor el ser comunional de la fe y de la Iglesia. La participación, la corresponsabilidad, el apoyo mutuo, la comunión y la comunidad son sacramentalmente más significativos que la individualidad.

— Razones de estrategia y de eficacia. Naturalmente no son las más importantes en la vida de la Iglesia, donde la gracia desborda los medios humanos, pero sí son razones planteables. La evangelización ha sido confiada a nuestras manos y nosotros hemos de hacer que dé el mayor fruto posible.

Por ello el apostolado asociado es en la Iglesia:

— derecho, que brota del mismo bautismo y no de concesiones jerárquicas;

— opción, que encarna una de las posibilidades de vivir la propia fe y la eclesialidad.

El fenómeno asociativo en la Iglesia es de tal categoría en estos momentos, que se impone el tema del discernimiento. El discernimiento ha de ser, en primer lugar, teológico. Pero mucho más complicado es el tema del discernimiento pastoral, el de la elección concreta de algunas de estas asociaciones para un aquí y un ahora, el de potenciar algunas de ellas y apoyarlas por su relación directa con las necesidades evangelizadoras. Tema que corresponde a cada una de las iglesias locales y de sus estructuras pastorales. Sabemos que, en este sentido, últimamente nuestros obispos han hecho una opción especial por la Acción Católica y por los movimientos especializados [13]. Lógicamente este discernimiento pastoral ha de ser realizado

[13] Cf. CLIM, 95.

también desde estructuras de corresponsabilidad, entre las que destacan los distintos consejos pastorales.

4. La pastoral de juventud

Se ha manifestado en los últimos años como uno de los sectores de la pastoral del laicado que merece un tratamiento nuevo, distinto e intenso por lo que los mismos jóvenes suponen con su presencia en la sociedad. No vamos a detenernos ahora en un tema que excede los planteamientos de este libro, pero sí es conveniente hacer algunas afirmaciones sobre esta pastoral:

— Se trata de una pastoral ambiental, en cuyo ambiente, diversificado en otros muchos [14], la lejanía y la descristianización comienzan a ser demasiado preocupantes.

— Se trata de una pastoral sectorial que, por las mismas características de la juventud, difícilmente se integra en el conjunto de la acción de la Iglesia, con lo que peligra su continuidad. Sin embargo, su evangelización es especialmente importante porque en ella está el futuro de la Iglesia y de la humanidad.

— La pastoral de jóvenes debe partir de un proyecto y debe ser concebida como proceso con características iniciáticas. Solamente así coincidirá con el sustrato humano para que sea una pastoral eficaz [15].

— Esta pastoral juvenil solamente es posible cuando hay una pastoral de la Iglesia y una pastoral de conjunto. Muchos de los defectos que achacamos a la pastoral de juventud proceden de que no hay una realidad de Iglesia de la que parte la evangelización de los jóvenes y a la que tiende dicha evangelización. «No puede existir una pastoral específica sin una pastoral de conjunto. La pastoral de jóvenes es la expresión concreta de la misión pastoral de la comunidad eclesial orientada a la condición juvenil» [16].

Desde hace años la subcomisión de juventud de la CEAS viene insistiendo en unas claves de pastoral de juventud cada vez más compartidas por todos, que intentan también ser motivo de discernimiento para los grupos juveniles que quieren un reconocimiento oficial [17]. Las delegaciones y secretariados de pastoral juvenil de las

[14] Hoy ya se habla con frecuencia de culturas y subculturas juveniles.

[15] JARA, R.-DOMINGUEZ, J., «Una experiencia eclesial: la pastoral de jóvenes», en *Vida Nueva* 1.486/7 (1985) 48-55.

[16] Ibid.

[17] Estas mismas claves, ya presentes y actuantes en la pastoral juvenil española, fueron aprobadas por la 55.ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española del 18-23 de noviembre de 1991.

distintas diócesis están trabajando en torno a estas claves para lograr la unidad mínima en esta pastoral y poder trabajar en conjunto. Son éstas:

— *Presencia en los ambientes:*

los jóvenes deben ser los evangelizadores de los jóvenes;

la pastoral de juventud ha de ser una pastoral encarnada y no una pastoral que saque al joven de sus ambientes para traerlo a los nuestros.

— *Talante misionero.* Se está presente en los ambientes para llevarles el evangelio y no solamente para estar allí. Este talante misionero se ha de mostrar tanto en la iluminación con la palabra proclamada desde el evangelio de las distintas situaciones como en el esfuerzo por la transformación de la realidad desde esa misma palabra creída y practicada.

— *Descubrimiento y clarificación de la fe.* Este descubrimiento de su fe es lento, progresivo, sistemático y total. Tiene que descubrir la globalidad de la fe y no solamente aspectos parciales.

— *Descubrimiento de la Iglesia.* Toda pastoral con los jóvenes ha de ser también iniciación a la vida de la comunidad eclesial. Para eso, ha de ser también descubrimiento de las realidades parroquiales y de las de la Iglesia local.

— *Opción por los pobres.* En este momento, podemos decir que hay una razón especial para que sea opción de la pastoral juvenil: el grupo de pobres y explotados, en el sentido más amplio de la palabra, se encuentra en el mundo de los jóvenes de una forma más significativa.

— *Protagonismo de los jóvenes.* Tanto en el sentido de ser evangelizados como en el de evangelizar.

Estas claves quieren ser el lenguaje mínimo en el que estén todos de acuerdo. El problema puede venir de que son tan amplias y pueden ser encarnadas de tantas maneras que, de una u otra forma, todos caben dentro de ellas.

Por ello, el último paso de la CEAS en pastoral de juventud ha sido la creación de un proyecto-marco [18]. Este proyecto quiere ser el punto de partida para la estructuración y el desarrollo de las distintas pastorales de juventud en las iglesias diocesanas; algunas de ellas ya han elaborado los proyectos propios.

[18] CEAS, *Jóvenes en la Iglesia, cristianos en el mundo. Proyecto marco de pastoral de juventud* (Madrid 1992).

II. LOS RELIGIOSOS

El Espíritu distribuye libremente sus carismas en la Iglesia para que sea signo y testimonio de la presencia de Cristo en el mundo. Estos carismas no se contraponen; se complementan para, en su complementariedad, hacer presente en el mundo la riqueza inabarcable del misterio de Cristo. Los consejos evangélicos de la castidad, pobreza y obediencia son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que, con su gracia, se conservan perpetuamente.

La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, ha interpretado estos consejos, ha regulado su práctica y ha determinado sus formas estables de vivirlos [19]. De este modo ha surgido la vida religiosa. Todo cristiano es un carismático porque tiene la fe que le lleva a confesar con la ayuda del Espíritu que Jesús es el Señor. Sobre el carisma fundamental de la fe se desarrollan todos los demás, algunos de los cuales han sido institucionalizados por la Iglesia configurando desde ellos formas estables de vida.

Los religiosos son llamados a poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a su misión salvífica [20] por el Espíritu de Dios que suscita los carismas de la pobreza, la castidad y la obediencia, que significan y anuncian el reino futuro, manifiestan que ya está presente en medio de nosotros y lo sitúan, junto con sus exigencias, por encima de todo lo terreno [21].

Por su consagración, los religiosos no se hacen extraños a la humanidad o inútiles para el mundo. Están presentes en él de un modo profundo y cooperan espiritualmente con los hombres para que la ciudad terrena se funde siempre en Dios y se dirija a El [22].

No hemos de entender, por tanto, la vida religiosa en un sentido negativo, de renuncia, sino en la positividad de la perfección cristiana, del desarrollo de las exigencias del bautismo y del seguimiento de Jesucristo.

De la misma manera que en el número anterior, analicemos la situación de la vida religiosa, entremos en la teología que la sustenta y pasemos al terreno de la acción pastoral para delimitar los campos propios de su vida en la Iglesia.

[19] LG 43.
[20] LG 43.
[21] LG 44.
[22] LG 46.

1. Situación de la vida religiosa

Hablar de cambios actuales en la vida religiosa es necesario cuando los cambios eclesiales y los cambios en el mundo han sido tan evidentes en los últimos años. Y la vida religiosa se da en la Iglesia desde una significatividad sacramental para nuestro mundo. Por ello, la misma fidelidad a su esencia le ha exigido unas transformaciones teológicas y pastorales grandes [23]. Podemos situar los cambios en torno a tres grandes ejes:

— La configuración, durante el pasado siglo, de las bases del nuevo mundo que estamos viviendo. Las formas productivas, las relaciones laborales, la creación de nuevas clases sociales con las relaciones entre ellas, el desarrollo de la ciudad industrial con sus problemas, etc., trajeron consigo el desarrollo de nuevos carismas en la Iglesia que fueron respuesta de servicio y de atención desde el evangelio a las nuevas necesidades de los hombres. Es el tiempo de muchas y nuevas fundaciones que cambiaron el panorama y el estilo de vida de las tradicionales órdenes religiosas. Este ritmo de fundaciones no se ha interrumpido durante el presente siglo.

— La celebración del Concilio Vaticano II, con el problema de identidad eclesial en él planteado. La Iglesia, ante un mundo nuevo y una nueva tarea de evangelización, reformula su identidad para ser consciente de su naturaleza y de su misión ante esta situación. Ante este planteamiento de identidad, todos los estamentos eclesiales, y todas las acciones pastorales, reformulan su propio ser y la propia misión. También la vida religiosa se ve afectada por este planteamiento que, en sus primeros momentos, fue crisis y, más tarde, enriquecimiento.

— La lenta recepción del Vaticano II y la renovación de la teología y las estructuras de la vida religiosa desde el trabajo sobre los textos conciliares en una situación eclesial caracterizada por la misma recepción. Las distintas instituciones han renovado sus constituciones, estatutos y reglamentos desde la doctrina conciliar, a la vez que han querido adaptarse a las nuevas situaciones de la humanidad y a su evangelización.

Estos tres grandes momentos han influido en la configuración de la vida religiosa, en la profundización sobre su propio ser, en la situación de su misión en relación con el resto de miembros eclesiales y en el descubrimiento de nuevos campos de evangelización. De ahí se han derivado distintas consecuencias:

— Ante todo, un notable enriquecimiento teológico y pastoral. Las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de una vida conce-

[23] Cf. *Lineamenta* para el Sínodo de Obispos de 1994.

bida desde la radicalidad del seguimiento y desde la estructuración carismática se han desarrollado en el pensamiento que las sustenta. El puesto de la Palabra, la liturgia y la oración de la Iglesia en esa vida ha encontrado su centralidad. El desarrollo de una vida comunitaria más evangélica y fraterna ha sido sensiblemente experimentado. La identidad desde los carismas fundacionales más claramente definida. La presencia y actuación en nuevas necesidades de la Iglesia y de los hombres ha encontrado caminos plurales.

— También una problemática nueva, fuente unas veces de conflictos y siempre de pasos ulteriores. El problema de la identidad ha tenido en los últimos tiempos sus manifestaciones personales y comunitarias que han ido desde la afirmación a la deserción y al desconcierto. El nuevo lugar en la vida de la Iglesia ha provocado la cuestión de la relación de los religiosos entre sí o la relación con las iglesias locales o con el ministerio ordenado tanto episcopal como presbiteral. Otras veces ha sido el mismo problema ocasionado en algunos casos por la relación de la vida religiosa con el ministerio presbiteral al darse unidos. Afortunadamente estas manifestaciones han sido fuente de reflexión posterior y de clarificación.

— Por último, las nuevas situaciones están planteando retos que van apareciendo en la vida de la Iglesia y que van abriendo la vida religiosa a nuevas posibilidades. El tema de las nuevas pobrezas, la injusticia estructural, la educación de la juventud, las relaciones con una cultura naciente, la presencia profética y testimoniante de la trascendencia en un mundo secularizado, el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad son cuestiones que se presentan a la vida religiosa en terrenos que siempre ha cultivado y que requieren nuevas respuestas. De la misma manera, la promoción y el cuidado de las vocaciones en un mundo con las características culturales que tiene el nuestro y con los valores que persigue plantea una pastoral vocacional con características distintas a la tradicional.

2. Teología de la vida religiosa

Es difícil encontrar hoy una definición clara de la identidad de la vida religiosa en la Iglesia. ¿Qué es lo que en realidad constituye al religioso? Unas veces hablamos de su significatividad escatológica [24], otras de la radicalidad en el seguimiento de Cristo, otras de la realización de la comunión en la comunidad, otras de ofrecer formas concretas de vida comunitaria a la Iglesia [25], otras de ser el carisma

[24] Así lo hace la LG 24

[25] Cf PIKAZA IBARRONDO, X, *Tratado de vida religiosa* (Madrid 1990), 50-53

frente a la institución, otras de ser encarnación desde los votos de la proexistencia de Cristo [26], otras de todo unido sin una clarificación de conceptos [27]. Los mismos teóricos de la vida religiosa piensan que una existencia configurada carismáticamente no tiene solamente un aglutinante común, sino que la identidad gira en torno a distintos ejes.

Por ello, siempre hemos de contar con las siguientes dimensiones:

Vocación trinitaria:

— Dios como dedicación;

— Cristo seguido en radicalidad mediante los consejos evangélicos;

— El Espíritu Santo que hace posible la acogida de la vocación, la fidelidad, la entrega y distribuye sus dones para el bien de la Iglesia y de la humanidad.

Consagración: radica en el bautismo que quiere expresar la vida religiosa en su plenitud por la radicalidad en el seguimiento de Cristo. En la consagración, la Iglesia acoge y autentifica esa vocación y la pone al servicio de su misión, mostrando visiblemente la elección divina y el don de la gracia para posibilitarla y cumplirla.

Misión: Dios consagra para cumplir y realizar una tarea que se encuadra en la misión de la Iglesia desde su espiritualidad carismática.

Dimensión profética y escatológica: dos dimensiones de un mismo hecho que remarcan el carácter significativo de la vida religiosa para la Iglesia y para el mundo:

— significatividad del Reino;

— de su presencia entre los hombres;

— de su carácter relativizador de todo lo presente.

Dimensión comunitaria: forma concreta de vivir los consejos evangélicos. La comunidad es lugar de referencia para vivir la propia vocación, y referencia fundamental para la manifestación de un Reino que es plenitud de la comunión. La significatividad del Reino viene especialmente dada en la vida religiosa por la comunidad que es signo manifestativo y primero de la comunión.

[26] «*La vivencia, en relación profunda de unos con otros, de la virginidad-pobreza-obediencia de Jesús* El deseo y el propósito, cada vez mas explícito, de seguir e imitar a Cristo en su modo histórico de vivir enteramente para Dios y para los hombres (para el reino), que es lo que hoy denominamos *el misterio de su proexistencia*». ALONSO RODRIGUEZ, S. M , *La vida consagrada Síntesis teológica* (Madrid [10]1992), 71.

[27] A modo de ejemplo, cf AMALADOSS, «Los religiosos en misión», en UNION DE SUPERIORES GENERALES, *Carismas en la Iglesia para el mundo* (Madrid 1994), 141-145 Los términos de misión, profecía, radicalismo, incluso de Iglesia, no están claramente delimitados. No sabemos en qué se diferencian en el religioso del resto de los cristianos.

Carisma propio: es la respuesta del Espíritu a una necesidad de la Iglesia. Desde la misma teología de los carismas, éstos tienen una dimensión histórica y responden en su individualidad a situaciones concretas, pero, en su complementariedad, manifiestan la unidad de la Iglesia y la encarnación en miembros determinados de la misión de Cristo que se continúa en la historia a través de la misión eclesial.

Dentro de estas dimensiones hemos de encuadrar los consejos evangélicos, constitutivos de la vida religiosa:

1) *La obediencia*

Bautismalmente está conexionada con la fe y la palabra de Dios. Es la forma concreta de vivir la virtud teologal de la fe:

— es vivir la vida desde una voluntad que está por encima de la nuestra, la de Dios, y hacer presente la actitud fundamental de Cristo de hallar su alimento en el cumplimiento de la voluntad del Padre;

— no es, por consiguiente, eludir la propia responsabilidad descargándola sobre quien es autoridad, sino actuar responsablemente respondiendo al Dios que se nos ha dado y que nos quiere libres;

— es buscar comunitariamente, autoridad y súbdito, la voluntad del Padre, aunque en dicha búsqueda cada uno tenga diferente misión. Por eso la obediencia siempre se da en el seno de una comunidad cuya base es el amor y no la rígida estructuración jerárquica en la que los de arriba solamente tienen la palabra y la decisión. La obediencia, lejos de buscar el orden, intenta la respuesta interiorizada a la Palabra de Dios;

— por consiguiente, es la Palabra de Dios la que engloba a la autoridad y la obediencia dentro de la comunidad eclesial para interpelarla siempre. Y esa palabra es el absoluto siempre buscado. La autoridad solamente es histórica, puede terminar, porque no es lo definitivo. Y después, como súbdito, la autoridad se encuentra en el mismo camino.

La obediencia es signo escatológico. Habla a los hombres de que llegará un cielo en el que Dios será todo en todos, en el que su voluntad será la vida de todos los salvados. Y ese cielo entra ya y se hace presente en la historia cuando los hombres viven la voluntad de Dios.

Desde esa voluntad, el mundo cambia y se salva: encuentra nuevos caminos de comportamiento, nuevas relaciones humanas.

Por eso la obediencia es signo que pone en crisis también al hombre de hoy que ha hecho de su voluntad el criterio último de la verdad. La obediencia del religioso ha de mostrar hoy en el mundo que hay otra voluntad que está por encima de nuestro capricho y nuestra apetencia. Es signo de que nuestro yo no es lo último ni lo definitivo.

Y esto no lo vive el religioso en la intimidad de su conciencia ni en la soledad de su opción, sino en el interior de una comunidad que muestra al mundo cómo la voluntad de Dios puede transformar la comunidad humana.

Gracias a esa voluntad, la voluntad personal no es obstáculo para la comunión, porque la de Dios es comúnmente buscada. La personalidad de cada uno no queda anulada, pero sí relativizada por lo que es el proyecto común por todos libremente buscado y adoptado. Y en esta búsqueda, nadie queda al margen.

2) *La pobreza hace referencia a la esperanza*

Los pobres no hacen de este mundo su reino, como dicen las bienaventuranzas. El Reino de Dios es el suyo. Los valores de este Reino son los últimamente buscados y los que están por encima de las dos túnicas, de las alforjas y las provisiones. Para buscar este Reino, Cristo no tenía dónde reposar la cabeza. Es, en definitiva, la libertad suprema de no estar atados a nada para poder servir en plenitud al evangelio.

— Es confiar en un Dios que es capaz de llenar el corazón humano y que está por encima de todas nuestras cosas. Es caminar hacia una plenitud que nos espera y ya ahora nos colma. No es, por tanto, renuncia; es plenitud. Es haber escogido la mejor parte, haber encontrado el tesoro escondido, haber dado con la perla de gran valor. Es ser felices con la dicha del sermón del monte.

— Es vivir los valores de este mundo solamente en su referencia al Reino, valorando lo que conduce hacia él, rechazando lo que de él aparta. Todo hombre tiene en la vida unos criterios desde los que ordena sus valores. Para el religioso el criterio es el Reino.

— Es mucho más que el bolsillo, aunque lo incluya. Es toda una actitud de vida, que se muestra en la alegría de la libertad, que camina hacia el Reino y pone todo lo demás a su servicio.

— Llega hasta el desprendimiento de la propia obra, por esa disponibilidad a los valores del Reino. Hay bienes que atan mucho más que los materiales y la pobreza implica la libertad incluso frente a éstos.

La pobreza es también signo escatológico. Habla a los hombres de que llegará un día en que solamente Dios colme todos los deseos humanos. Y ese futuro entra en la historia, cuando Dios está por encima de todo, haciendo felices a los hombres ya y rompiendo el cerco de la injusticia de los hombres, causada por el ansia de tener cada vez más bienes.

Es signo que pone en crisis al hombre de hoy porque ha optado por unos valores que no pueden llenar, porque ha puesto su corazón en lo pasajero y lo relativo, mostrándose además radicalmente insa-

tisfecho. Es signo de que se puede vivir sin ello y con el corazón saciado, rompiendo así además la dinámica de la injusticia.

Y este signo ha de ser dado también en el mundo en comunidad y desde la comunidad. Precisamente cuando las cosas de este mundo y su posesión provocan la ruptura de la comunión humana, el ponerlas a disposición y al servicio de los otros es causa creadora de comunión y comunidad.

La comunidad entera ha de ser signo de pobreza por su realidad vital, por sus opciones comunitarias, por su servicio. No puede una pobreza personal ocultar una riqueza estructural.

3) *La castidad está relacionada con el amor*

— Es amor y libertad en vez de restricción; es relación con los demás seres y no ausencia de la misma, es apertura, diálogo, afecto, entrega a los otros en vez de ensimismamiento y clausura en el propio yo. No es, por tanto, permanecer en una eterna soltería, campo de cultivo de una buena dosis de egoísmo, sino en la fecundidad y la paternidad de quien rompe las barreras familiares para ir más allá, para ir a todos;

— es romper cualquier tipo de exclusivismos en el amor y entender la vida como donación a todos. Mi cuerpo entregado por todos. Haced esto en memoria mía. Amaos como yo os he amado. Cristo rompe el peligro existente en todo amor humano de exclusivizarse y cerrarse en y con la persona amada, de señalar comunidades, pueblos, razas;

— es no atarse a nadie para que la vida esté al servicio de todos. Es demostrar con la propia existencia que nadie puede quedar fuera de la comunidad de la casa del Padre que ya se va construyendo en esta vida y en esta historia;

— es expresar al máximo la capacidad ilimitada del amor humano porque el hombre es imagen y semejanza de Dios y Dios es amor;

— es amor a todos, pero no un amor abstracto, sino concretado en cada uno de los hombres que son, a la vez, signos del amor de Dios.

La castidad es también signo escatológico. Habla a los hombres de que al final llegará la hermandad y la comunión en la casa del Padre, de que esta comunión en el amor será lo definitivo y escatológico; todo lo demás (incluso la fe y la esperanza) cesará. El plan de Dios, su economía salvífica, habrá terminado cuando en su comunión trinitaria hayan sido incluidos todos los hombres. Y ese hoy definitivo entra en la historia rompiendo toda clase de barreras y haciendo un mundo nuevo desde los signos del amor.

Pero también es signo que pone en crisis al hombre de hoy porque se ha cerrado en sí mismo y ve a los hermanos como competidores sobre los que hay que estar o a los que hay que pisar para afirmarse, peligro que hoy se aumenta por la injusticia.

Especialmente la castidad es creadora de comunidad y se vive en comunidad. Comunidad que es el lugar de referencia de toda la propia vida de fe. Comunidad que muestra que la fe y el Reino son capaces de crear lazos mucho más profundos que los de la sangre. Comunidad por encima de razas, grados en el saber, ideologías, posturas personales. Comunidad siempre abierta y oferente de su ser y de su tener.

Las comunidades religiosas deben ser el signo donde se vea lo que tiene que llegar a ser la comunidad humana.

3. Misión de la vida consagrada en la pastoral de la Iglesia

Lo que constituye la vida religiosa determina claramente su misión en la Iglesia y en el mundo:

— La vida religiosa es riqueza para una Iglesia con la que vive en comunión y en la que muestra desde la especificidad de sus carismas la pluralidad complementaria en su seno. Esta pluralidad muestra también que las relaciones eclesiales no son solamente de tipo jerárquico, sino que todo don del Espíritu se autentifica, se evalúa y se vive en referencia a la comunidad.

— Su servicio a la Iglesia se concreta en el seno de las iglesias locales [28] a la vez que abre las iglesias locales a las dimensiones universales y misioneras. Podemos decir que en ellos se visibiliza de un modo especial la relación y tensión entre las iglesias locales y la Iglesia universal.

> «El religioso vive enteramente para la Iglesia universal, desde su real presencia y acción en la Iglesia particular. El redescubrimiento de la Iglesia particular como el "espacio histórico" en el que el religioso vive su vocación y realiza su misión, es uno de los datos más positivos de la vida religiosa actual. Aunque, a veces, por no entenderse bien esta relación, la misma vida religiosa ha perdido el universalismo y la disponibilidad que le son propios» [29].

[28] Cf. ALONSO RODRIGUEZ, S. M., «Los religiosos en la Iglesia particular», en *Confer* 29 (1990) 165-167.

[29] ALONSO RODRIGUEZ, S. M., *La vida consagrada. Síntesis teológica* (Madrid [10]1992), 64.

Por su pertenencia a las iglesias locales, los religiosos están plenamente integrados en sus estructuras pastorales y encuentran en la programación conjunta de estas iglesias la determinación concreta de su misión de acuerdo con sus carismas fundacionales. Por su pertenencia a la Iglesia universal tienen una estructuración e institucionalización no diocesana ni de tipo territorial. Dentro de estas necesidades puede encontrarse la vida parroquial sin que sea el componente estructurador de sus vidas ni siquiera en los casos en que son presbíteros.

— Son tareas concretas desde su especificidad:

la significatividad de la trascendencia en medio de este mundo, abriendo a los hombres a otros valores y haciendo posible una nueva estructuración social;

la significatividad mediante el compromiso de la acción. Porque toda significatividad en la Iglesia goza de las características sacramentales, es en sí misma eficaz. De ahí el servicio desde los distintos carismas a las necesidades de los hombres, ya sean de evangelización, ya sean sociales. El mismo carácter histórico de los carismas sirve para mostrar en cada momento de la historia la respuesta dinámica a las distintas necesidades: sanidad, educación, cultura, atención a nuevas pobrezas, mundo de la juventud, de la justicia, de la paz, etc.;

su estructuración de tipo universalista es especialmente apta para la misión *ad gentes*, para la implantación de la Iglesia allí donde no existen aún estructuras diocesanas o donde la palabra evangélica ha de ser pronunciada por vez primera;

en definitiva, la vida religiosa es un testimonio peculiar del amor de Dios en el mundo, un cauce por el que se muestra el amor de Dios al hombre concreto, y un servicio a la misma humanidad desde los designios de Dios para ir haciendo presente el Reino ya ahora como salvación de la misma historia.

III. EL MINISTERIO ORDENADO

Dentro de la acción pastoral de la Iglesia, el ministerio ordenado ha tenido siempre un lugar y una importancia decisivos por lo que supone el ministerio para la misma constitución de la Iglesia. La teología del sacerdocio y la eclesiología han profundizado siempre en esta relación ministerio-Iglesia centrándose de un modo especial en el tema de la eucaristía.

Pastoralmente, el cambio de concepción de la acción de la Iglesia en los últimos años ha repercutido de un modo especial en la concepción del ministerio. Desde una pastoral concebida como tarea de los pastores, que los tenía como únicos agentes y al resto de fieles

como objetos o como participantes de su ministerio, hemos pasado a una concepción pastoral en la que todos los miembros de la Iglesia participan de su misión, todos son sacerdocio santo y todos son agentes de pastoral. El mismo pastoreo de Cristo, tradicionalmente comprendido desde los *tria munera,* hoy se prolonga en la totalidad de una Iglesia en la que todos los miembros son sacerdotes, profetas y reyes. La acción pastoral no puede ser identificada con el ministerio pastoral. La identificación pasada ha podido traer como consecuencia una falta de clarificación posterior.

El Concilio Vaticano II, consciente de la nueva concepción eclesiológica que él mismo apoyaba, insistió en ideas fundamentales que, reconociendo el origen bautismal del sacerdocio ministerial, lo distinguía:

— la distinción es *essentia et non gradu;*

— la distinción es ontológica, radicada en su sacramentalidad, y no sólo funcional;

— el sacerdocio ministerial se ordena al sacerdocio común de los fieles haciendo posible su mismo ejercicio.

1. El problema de la ontología y la funcionalidad

El tema es antiguo y, como todos los abundantes temas duales eclesiológicos, ha venido marcado por los golpes pendulares [30]. Es verdad que teóricamente no se puede hacer una distinción entre la ontología y la funcionalidad, entre un ser y un obrar que, en el interior de la comunidad cristiana, se manifiesta en funciones determinadas para su vida y su crecimiento. Todo obrar es manifestación, epifanía, de un ser que lo fundamenta y todo ser, además de sustentar, tiende a hacerse sensible en sus manifestaciones operativas. Esto, verdad en toda metafísica, lo es también en la teología del sacerdocio.

Separar la ontología de la funcionalidad significaría privar a la vida sacerdotal de la sacramentalidad que la funda, y separar la funcionalidad de la ontología sería vivir el ministerio desde prerrogativas personales y no desde la edificación de la comunidad eclesial.

El nivel teórico es claro, pero ya no lo es tanto el nivel de su realización. Sin entrar en las causas históricas que lo han hecho posible, podemos afirmar que en tiempos pasados se ha separado la ontología de la funcionalidad, incluso prescindiendo de ella. La concepción de la Iglesia como sociedad perfecta y claramente estratifi-

[30] Recientemente la obra de GRESHAKE, G., *Ser sacerdote* (Salamanca 1995), plantea el problema de la ontología y la funcionalidad y entra en polémica con la de SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Madrid 1983).

cada, la ausencia de una eclesiología de comunión, la visión estrictamente jurídica y canónica del ministerio, la contemplación demasiado cosista del carácter sacramental, han llevado consciente o inconscientemente a una concepción del ministerio como honor personal atribuido por su sustrato ontológico, como poder en la Iglesia.

Esta ontología situaba más en un peldaño de una Iglesia concebida como sociedad perfecta que en un servicio a una Iglesia concebida como misterio de comunión.

Las manifestaciones han podido ser patentes en la historia de la Iglesia. El clericalismo en una determinada forma de concebir la acción pastoral, la ordenación a título de patrimonio, el ministerio al margen de cualquier misión eclesial con el solo interés de posición en el seno de una sociedad pueden ser algunas manifestaciones. Lógicamente esto no ha ocurrido al margen de una concepción determinada eclesiológico-pastoral o al margen de una práctica eclesial que lo posibilitaba o, incluso, lo exigía.

Los pasos posteriores han ido por otros caminos. Frente a una concepción de este tipo de ministerio, la reacción de los últimos tiempos tampoco ha sido la medida. Se ha hablado de un ministerio puramente funcional en el que las necesidades de la evangelización y de la atención a la comunidad cristiana formada urgían desde ellas mismas la necesidad del ministro. Las consecuencias han sido amplias en concepciones y en intentos pastorales. Las pretensiones de un ministerio *ad tempus* o las de la presidencia laical de la eucaristía, temas que han hecho correr mucha tinta, fundamentaban la razón de ser en la función y no en la ontología sacramental del presbítero.

Sí queremos señalar el peligro existente hoy de, por condenar doctrinas erróneas, volver a afirmar el ministerio solamente desde la ontología y dejando para la jurisdicción la función. Ambas están tan intrínsecamente unidas [31] como lo están el Espíritu y la misión. Toda efusión del Espíritu lleva consigo una misión eclesial. El ministerio del presbítero, dado por la donación infalible del Espíritu en la ordenación, lleva consigo pareja una misión determinada en la Iglesia que conviene aclarar y explicitar.

2. Teología del ministerio ordenado

Ha girado en los últimos tiempos en torno a tres temas [32]:

[31] Cf. PDV cap.1.

[32] Repetimos parte de las ideas que ya desarrollamos en nuestro trabajo: Ramos Guerreira, J. A., «Teología del sacerdocio en la vida de la Iglesia según el magisterio de Pablo VI», en Istituto Paolo VI di Brescia (ed.), *El sacerdocio en la obra y pensamiento de Pablo VI* (Brescia 1994), 67-94.

— cristológicamente: desde la configuración con Cristo, cabeza y pastor de la Iglesia;

— pneumatológicamente: la configuración es sacramental y tiene al Espíritu por sujeto. Hace una criatura nueva y la capacita para una misión;

— eclesiológicamente: el ministerio está injertado en la comunión eclesial. Es ministerio en la Iglesia y frente a la Iglesia.

Entremos en cada uno de los apartados:

— *Desde Cristo.* El Vaticano II ha hablado de la representación de Cristo como Cabeza de su Pueblo y esa representación es don que se da sacramentalmente por la imposición de las manos [33]. También la exhortación *Pastores dabo vobis* lo ha repetido [34]. La doctrina es claramente heredera de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII en la que entre Cristo y la Iglesia se establecía una doble relación. Por una parte, toda la Iglesia continúa en el mundo la mediación salvífica ejercida por el cuerpo de Cristo y, desde ahí más que desde otras ideas de carácter misticista, la Iglesia puede llamarse su Cuerpo; por otra, dentro de su Cuerpo eclesial, él ocupa el papel de la Cabeza, de modo que continuamente hace vivir al Cuerpo, le da la gracia y le transmite la comunión en el Espíritu. Estas dos relaciones de la Iglesia con Cristo son el origen de la duplicidad del sacerdocio.

En esta perspectiva se sitúa el Vaticano II al hablar de su actuación *in persona Christi capitis.* El sacerdocio ministerial es sacramento de Cristo en cuanto que convoca, congrega, alimenta y pastorea a su Pueblo. Sin negar para nada la unicidad de su sacerdocio, lo hace presente sacramentalmente en medio del Pueblo constituyéndolo. Ese Pueblo constituido es mediación sacramental para el mundo y representa también el sacerdocio de Cristo para la salvación de los hombres.

— *Por la obra del Espíritu.* Hablar de una configuración sacramental, es lo mismo que hacer del Espíritu Santo el responsable de esta obra. Afortunadamente la teología contemporánea ha subrayado el protagonismo del Espíritu en todo hecho sacramental y los rituales renovados desde la doctrina conciliar han sabido recalcar mucho más esta acción de la tercera Persona de la Trinidad en el desarrollo de la liturgia sacramental. De este modo, la persona recibe el Espíritu, quien hace de ella una criatura nueva a la vez que la capacita para una misión determinada en la Iglesia y en el mundo.

La acción del Espíritu debe ser concebida en íntima conexión con Cristo y con la Iglesia. Con Cristo, porque el Espíritu es fruto de la Pascua del Señor y configura con él en su capitalidad; con la Igle-

[33] Cf. PO 2.
[34] N.13-18.

sia, porque su acción en el sacramento del orden no es independiente de toda su actuación en la constitución de la comunidad eclesial, tanto en sus aspectos invisibles de gracia como en los visibles institucionales. El Espíritu es dado en la ordenación sacerdotal en la Iglesia y para la Iglesia.

Dentro de la efusión del Espíritu en la economía sacramental, también el sacramento del orden tiene su identidad. En el sacerdote el Espíritu es dado para que pueda ser transmitido, para hacer del ministerio camino para su acción santificante. O lo que es lo mismo, gracias al ministerio se construye la Iglesia. De esta forma, la ordenación sacerdotal se entronca en la apostolicidad de la Iglesia.

— *En el interior de la comunión de los creyentes.* Elemento intrínsecamente unido a los otros dos a la hora de explicar teológicamente el ministerio. El origen cristológico y pneumatológico del ministerio ordenado es inseparable del misterio de la comunión eclesial [35]. El ministerio se explica como fruto del ser mismo de la Iglesia, pero también como una de las causas de su eclesialidad. No sólo porque se encuadre dentro de la diversidad de funciones, carismas y ministerios que manifiestan la riqueza de la Iglesia, sino también porque su misión de alguna manera la constituye.

Si la teología ha tratado el tema de la identidad sacerdotal desde la configuración sacramental con Cristo Cabeza, es lógico que la visión sea siempre descrita en el ámbito de la comunión eclesial. Esta comunión es tal en la medida en que en ella se manifieste la diversidad de funciones fruto del Espíritu. Es importante remarcar este protagonismo del Espíritu porque, dado para una misión concreta, es el mismo garante del ministerio. De ahí que no sea la presencia del sacerdote en la Iglesia algo que los mismos miembros se dan para asegurar sus funciones, una especie de democratización eclesial, sino, al ser el resultado de un hecho sacramental, algo que atañe a la misma constitución eclesial y realizado por la donación del mismo Espíritu de Dios presente en el sacramento.

Pero la identidad sacerdotal así entendida convierte inmediatamente el ministerio en un servicio a la comunidad eclesial. La fundamentación sacramental del sacerdocio hace que no sea entendido como una potestad derivada de la comunidad, pero sí que exista solamente al servicio de la comunidad. Con ello, la distinción no es lejanía, sino servicio; no sitúa por encima de la comunidad eclesial, sino en su centro para construirla. La potestad ministerial deriva así en responsabilidad tanto ante Cristo, de quien toma su origen, como ante la comunidad para cuyo servicio se ha dado. No puede ser vivi-

[35] Cf. PDV 12.

do el sacerdocio sin que sea servicio a ambas realidades que lo constituyen.

En el interior de la vida de la comunidad eclesial, a la que construye con su palabra, con la significatividad de su unidad, con su servicio y con su administración sacramental, tiene una importancia especial el servicio de la Eucaristía.

El ministerio sacerdotal «acompaña al ministerio eucarístico, compenetrándose y confundiéndose con él» [36]. Si es precisamente la Eucaristía el sacramento que constituye a la Iglesia, además de manifestarla, en ella encontramos la verdad última de la identidad sacerdotal y el puesto que el sacerdocio ministerial tiene en la comunión eclesial.

Eucaristía y sacerdocio ministerial forman una unidad que sólo se entiende a la luz del sacerdocio de Cristo y del servicio a la comunidad eclesial. Entendida la Eucaristía en toda su plenitud y en su relación con todo el misterio de la Iglesia, podemos ver en ella la razón última del ministerio, de un ministerio específico que brota del sacerdocio de Cristo con el mismo misterio eucarístico. El sacerdocio ministerial guarda una estrecha relación con la presencia de la Eucaristía en la Iglesia, él es quien la realiza, su custodia y su fuente [37]. Por eso los dos sacramentos nacen formando una indisoluble unidad.

En estos tres ámbitos, Cristo, Espíritu e Iglesia, desde los que se entiende y explica la configuración sacramental del sacerdocio, está la razón de la identidad de la vida sacerdotal y de una espiritualidad que se configura desde el mismo ejercicio del ministerio [38].

3. Presbíteros de un presbiterio

Mientras que, en el número anterior, hemos hablado de una configuración de tipo universalista de la vida religiosa, no podemos hacerlo de la vida presbiteral, que es, por esencia, diocesana. Ser presbítero implica, por la misma ordenación, la pertenencia a un colegio [39], al presbiterio [40].

[36] Pablo VI, Homilía en la misa del Jueves Santo de 1975: *Enseñanzas al Pueblo de Dios* 7, 230.

[37] Cf. Pablo VI, Homilía en la misa del Jueves Santo de 1970: *Enseñanzas al Pueblo de Dios* 2, 266.

[38] Este es el punto de vista desde el que se desarrollaron Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio* (Madrid 1987); Id., *Espiritualidad sacerdotal. Congreso* (Madrid 1989).

[39] Carácter colegial y personal del ministerio: CalCa 877-878.

[40] «El ministerio ordenado, por su propia naturaleza, puede ser desempeñado sólo en la medida en que el presbítero esté unido a Cristo mediante la inserción sacramental

Este presbiterio tiene como cabeza al obispo [41]. A la misión de Cristo cabeza, de la que el obispo participa directamente, él ha asociado a los sacerdotes para que formen, juntamente con él, un presbiterio. El Vaticano II ha profundizado en esta unión íntima que debe existir entre el obispo y sus sacerdotes, que no se basa solamente en que éstos sean sus cooperadores, ayuda e instrumento, sino fundamentalmente en que participan de su sacerdocio y de su misión. Unión, por tanto, no externa o ajena a las personas, como puede ser la del que manda y la de aquel que le está subordinado, sino la unión profunda desde el mismo Espíritu que se ha dado para la misma misión y del que participan de modo diferente.

Los presbíteros están ontológicamente unidos con Cristo y con el obispo por el Espíritu Santo que se les ha dado por la imposición de manos y por haber sido enviados a la tarea común de edificar la Iglesia.

Esta unidad profunda ha de ser también para cada sacerdote la base de un trabajo conjunto con el obispo y con todos los miembros del presbiterio, teniendo en cuenta que la pertenencia a él hace a todos los presbíteros cabeza no propiamente de su sola comunidad, sino de todas las realidades y comunidades diocesanas. Junto con el obispo, su solicitud ha de ser por toda la diócesis.

El conjunto está, pues, precediendo a la acción individual, a la puntual o a la territorial. Su ser y su misión son de tipo colegial [42]. Un presbítero es antes, ontológicamente hablando, miembro de un presbiterio y colaborador de un obispo que párroco de tal sitio. De ahí que su ministerio esté integrado en una pastoral de conjunto diocesana de varias maneras:

— Por su disponibilidad a la Iglesia de la que ha sido nombrado presbítero, que no es una parroquia o comunidad concreta, sino Iglesia local. Su ordenación no lo ha hecho cabeza de una comunidad concreta, sino que lo ha incluido en un presbiterio que, en torno a su obispo, es servicio a una porción del Pueblo de Dios que es la Iglesia local.

— Por su solicitud por toda la Iglesia diocesana, realidad más amplia que su responsabilidad directa y que también depende de él por ser su Iglesia. Por su ordenación y su inclusión en un presbiterio, es responsable de la edificación de toda su Iglesia en su conjunto. De

en el orden presbiteral, y por tanto en la medida en que esté en comunión jerárquica con el propio Obispo. El ministerio ordenado tiene una radical "forma comunitaria" y puede ser ejercido sólo como tarea "colectiva"». PDV 17.

[41] PO 2.

[42] Cf. RAHNER, K., «Colegialidad, Diócesis, Presbiterio», en *Selecciones de Teología* 11 (1964) 205-208.

ahí que no pueda considerar nunca la problemática de su parcela en exclusiva olvidándose del resto de su Iglesia.

— Por la edificación de su responsabilidad concreta en armonía con una Iglesia, con un presbiterio y con un obispo. Su jurisdicción sobre ella no es propiedad. Es también responsabilidad de toda la Iglesia local y de todo el presbiterio que conjuntamente ha de ejercerla. Aunque la pastoral de conjunto pueda tener distintos grados y distintas exigencias, la realidad es que una parcela concreta encomendada a un presbítero teológicamente no subsiste como Iglesia si no es encuadrada en el conjunto de la Iglesia diocesana.

Por ello, el ministerio del presbítero dentro de la Iglesia no se verifica desde la presidencia de una parroquia, sino desde el servicio presbiteral a una diócesis. Ella encomienda al presbítero las diferentes tareas necesarias para reunir y convocar al Pueblo, para alimentarlo con el pan de la Palabra y de la Eucaristía, para pastorearlo desde su servicio. El ministerio parroquial es lugar privilegiado para hacerlo, pero no absoluto. De la misma manera que la parroquia no es absoluta, tampoco lo es el párroco como concreción del ministerio.

Desgraciadamente el desarrollo de una teología del presbiterio está aún hoy en gran manera por hacer [43].

En este presbiterio diocesano están incluidos los presbíteros religiosos [44], para los que la ordenación sacerdotal es también inclusión en el presbiterio de una Iglesia local, aunque, dado su carácter de religiosos y la exención jurídica, su movilidad entre las distintas iglesias locales sea mayor. En cuanto presbíteros, su vinculación al ministerio episcopal y al presbiterio no se diferencia en nada de los presbíteros seculares.

4. **Misión y tareas**

La misma teología del ministerio y del presbiterio nos ha ido indicando cuáles son las tareas y la misión de la vida del sacerdote en el interior de la Iglesia. Para concluir el tema, sintetizamos sus direcciones fundamentales:

[43] En la misma *Pastores dabo vobis*, el tema del presbiterio está más tratado en el capítulo dedicado a la formación permanente que en el dedicado a la ontología presbiteral.

[44] Cf. Alonso Rodriguez, S. M., «Los religiosos en la Iglesia particular», en *Confer* 29 (1990) 190.

Hacia el interior de su persona

La exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* [45] ha incluido el tema de la formación permanente en las tareas de la misma vida presbiteral. Ella es fidelidad a su ministerio y fidelidad a su Pueblo; deber de amor y justicia.

El ministerio es así concebido dinámicamente, en continuo crecimiento personal desde:

— la formación humana: gracias a la que los presbíteros crecen en sintonía mental, vital y práctica con los hombres y mujeres a los que han de servir [46];

— la formación intelectual: crecimiento en la inteligencia de la fe, profundizando en ella con la ayuda del Espíritu. Esta formación ayudará al diálogo con los hombres en este momento histórico;

— la formación espiritual: adquirida por la práctica de la oración, la meditación de la Palabra, la celebración de la liturgia y la búsqueda de Cristo en los hombres;

— la formación pastoral: a través del conocimiento evaluador del mundo, de la Iglesia y de su diálogo. Esta formación potencia el planteamiento reflexivo de su tarea y la elaboración de los proyectos y los programas de pastoral.

Hacia la Iglesia local abierta a la universal

El sacerdocio ministerial es elemento constitutivo de la Iglesia:

— de su misterio porque conserva y desarrolla la fe de su Pueblo, transmite la enseñanza y la tradición con autoridad, celebra los sacramentos en los que se alimenta, vive y se identifica;

— de su comunión. Congrega a la familia de Dios, es en sí mismo signo de unidad y eslabón de unidad con la Iglesia local y la Iglesia universal, suscita y desarrolla la colegialidad y la corresponsabilidad;

— de su misión, ya que hace a la comunidad anunciadora y testigo del evangelio en medio del mundo y de sus estructuras temporales. El ministerio es vehículo de la transmisión del Espíritu que envía y capacita para la misión de la Iglesia.

[45] Cf. cap.VI.

[46] Cf. URIARTE GOIRICELAYA, J. M., «Crecer como personas para servir como pastores», en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *La formación humana de los sacerdotes según Pastores dabo vobis* (Madrid 1994), 7-49.

CAPÍTULO X

EL DIALOGO DE LA IGLESIA Y EL MUNDO

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1989); ESPEJA, J., «Mundo e Iglesia: Marcos teóricos», en *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca 1983), 27-42; GARCIA ROCA, J., *La dimensión pública de la fe* (Santander 1989); GÓMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del cristianismo* (Santander 1987); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «El resurgir de la Doctrina Social de la Iglesia», en *Sal Terrae* 79 (1991) 279-288; INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La Iglesia en la sociedad española* (Madrid 1990); MARDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid 1995); RAMOS GUERREIRA, J. A., «El hombre: tema del diálogo Iglesia-Mundo», en *Studium Legionense* 33 (1992) 75-96; SAHAGUN LUCAS, J. DE, «Diálogo con el mundo y signos de los tiempos», en *Misión Abierta* 1/1990, 28-41; SEBASTIÁN AGUILAR, F., *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid 1991).

La constitución pastoral del Vaticano II ha señalado una dirección clara para la acción de la Iglesia: el diálogo con el mundo. Poco tiempo antes de la proclamación de la constitución pastoral, la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam* dedicó un capítulo al diálogo de la Iglesia con el mundo que se ha convertido en referencia obligada de todo tratamiento de dicho diálogo. En ella, dos coordenadas encuadraban perfectamente este tema. Por una parte, el diálogo establecido entre Dios y el hombre a lo largo de la revelación, verdadero modelo de todo diálogo eclesial con el mundo [1]. Por otra, el acontecimiento de Cristo, plenitud de la revelación. En él Dios nos dio su última palabra desde la que se entiende el misterio de la Iglesia, en cuyo seno Dios sigue dialogando con el mundo.

Las palabras del papa recogían una herencia de siglo y medio de teología que había querido comprender el misterio de la Iglesia a la luz del misterio de la encarnación. El diálogo de la Iglesia con el mundo es análogo al establecido por Dios en una revelación culminada con el envío de su Hijo. En él encuentra su identidad, su modelo, su temática y sus concretas características.

[1] Cf. capítulo 6, III, 1.

I. DIALOGO Y REVELACION. LA MISION DE LA IGLESIA

«En el principio existía la Palabra» (Jn 1,1). Cuando llegó la plenitud de los tiempos y uno de los testigos más próximos del misterio de Dios abierto a los hombres quiso transmitir a su comunidad lo que él «había visto y oído» (1 Jn 1,1) para que la Iglesia se formara y creciera, no encontró mejor manera de expresar ese misterio. Solamente después daría otra definición desde la que se puede entender aquélla: «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Palabra y amor se autoimplican en el misterio de Dios, se explican mutuamente y son la clave para la comprensión de la revelación, en cuyo seno hemos de colocar el misterio de la Iglesia.

Al hablar del diálogo de la Iglesia con el mundo, no podemos olvidar que ese diálogo continúa, o mejor, actualiza la Palabra que desde el comienzo Dios ha dirigido a los hombres y que tuvo su culminación de ser y de eficacia cuando «la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (Jn 1,14). La Palabra es el contenido del diálogo y el amor la autentificación del mismo para que la palabra no sea indiferencia, ni imposición, ni tiranía, sino auténtica intercomunicación que enriquece a aquel a quien ha sido dirigida.

En términos de diálogo que combina la palabra con el amor ha de ser entendida toda la historia de la salvación, todo el desvelamiento del misterio de Dios que, sin ningún tipo de necesidad, se abre al hombre simplemente porque lo ama y porque le brinda la posibilidad de su comunión. Desde esta comunión, encontramos las características mismas del diálogo de la revelación:

— Dios no habla para transmitir conceptos, sino que se dirige al hombre en su palabra para comunicarle vida, para brindarle el misterio de su comunión y su amor como el ámbito en el que pueda vivir, crecer, desarrollarse y alcanzar una plenitud que se abre en esa palabra a nuevas posibilidades.

— El diálogo de Dios ha de ser entendido necesariamente en un sentido analógico. No es la comunicación entre iguales la que caracteriza su palabra, sino la donación de quien es el absoluto al relativo, del necesario al contingente, de quien todo es y todo tiene al indigente.

— Su revelación coincide con el diálogo humano porque se expresa en palabra cercana y pobre, porque su palabra ha tomado carne en cada uno de los mensajes que históricamente ha pronunciado y, sobre todo, cuando se hizo plenitud de la revelación en el Hijo encarnado.

— Su comunicación no se ha impuesto, sino que ha invitado a un descubrimiento en el que el hombre ha sido libremente llamado a una vida que responde a sus preguntas, que colma sus deseos, que

salva. El Dios que se abría a los hombres por medio de su diálogo con ellos, ha respetado siempre de tal manera a su interlocutor en la palabra que se puede decir de la misma manera que «vino a los suyos y los suyos no lo recibieron» (Jn 1,11) y que «a los que le recibieron les ha dado el ser hijos de Dios» (Jn 1,12).

Hablar de diálogo eclesial como tema teológico es necesariamente hablar de la revelación como arquetipo de toda palabra pronunciada por la Iglesia. En esa revelación, la Iglesia encuentra su identidad, el contenido de su palabra y la fidelidad irrenunciable. Y hablar de revelación implica, también necesariamente, hablar de Dios, de su autocomunicación, de su comunión abierta, de su amor al hombre, de la encarnación de su palabra en la historia, de la encarnación de su Hijo en la plenitud de los tiempos. Esa revelación ha supuesto salvación para los que creen en él, que confiesan haber sido salvados porque han conocido a Dios. «A Dios nadie lo ha visto nunca. Su Hijo único, el que está en el seno del Padre, es el que nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18).

Este recorrido —recorrido glosado— por el prólogo del evangelio de Juan es el horizonte necesario desde el que todo diálogo ha de ser contemplado. Porque o colocamos aquí el misterio de la Iglesia, o hacemos de él una lectura a todas luces reductora. Es preciso que aclaremos, al menos, el ser y la misión de los interlocutores para hablar de diálogo. Y el de la Iglesia solamente encuentra su luz en la revelación de Dios y en la encarnación de Cristo.

Otras lecturas han sido muy pobres, pero además nos han llevado a formas de diálogo, de presencia y de actuación en el mundo que no correspondían al verdadero ser de la Iglesia.

La teología reciente ha ido redescubriendo las características del diálogo revelador de Dios en la acción pastoral de la Iglesia:

— Fue la teología del primer tercio del siglo XIX, especialmente la de la escuela de Tubinga, la que, huyendo de todo tratado apologético de la eclesiología, quiso fundamentar el ser de la Iglesia en lo que realmente la constituía, olvidándose de la defensa católica frente a otras confesiones cristianas, porque la Iglesia ha de definirse y situarse desde lo que es y no desde lo que la diferencia, que no es más que una consecuencia. J. A. Möhler, después de haber descubierto la vida por encima del entramado visible eclesial, el Espíritu por encima de la institución, en 1832 habló de la Iglesia como continuación del misterio de la encarnación [2]. Aunque su definición haya sido muy discutida y haya tenido que ser muy puntualizada, lo

[2] MOHLER, J. A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Maguncia 1932).

cierto es que situó la concepción eclesial en un ámbito nuevo que devolvía la tradición patrística y la de la primera escolástica a la reflexión eclesiológica, creando un ámbito nuevo desde el que se iban a comprender las acciones pastorales. El diálogo con el mundo estaba claramente incluido.

— Es verdad que su fina intuición no fue seguida por muchos, pero sí creó escuela, y así vemos cómo los teólogos que lo acompañaron entendieron el ser y la acción pastoral de la Iglesia en el conjunto de la revelación, de la que es culmen la encarnación del Verbo, a cuyo servicio se comprenden y de cuyo misterio forman también parte [3]. A. Graf, como ya hemos visto, trasladó claramente al campo de la pastoral sus intuiciones eclesiológicas [4]. Aunque la línea inaugurada en Tubinga fue minoritaria, sí podemos encontrar toda una tendencia que la sigue en el XIX y en los años del XX anteriores al Vaticano II.

— F. X. Arnold, en los años pre y postconciliares, es el mejor representante de esta teología de Tubinga [5], ya compartida por muchos más que la hicieron incluir en los esquemas y en los desarrollos conciliares.

— Con el Vaticano II, la comprensión de la Iglesia desde esquemas cristológicos y a la luz de la revelación es tan clara en la constitución dogmática como en la pastoral sobre la Iglesia. El tratamiento dogmático de la *Lumen gentium* es el que sustenta la gran palabra de la Iglesia dirigida al mundo, la constitución conciliar *Gaudium et spes,* en la que hemos de situar hoy el origen de toda la temática del diálogo, tal y como es comprendido por la acción pastoral de la Iglesia.

— En los orígenes de ambas constituciones conciliares hay un documento papal que opta claramente por esta dirección de la comprensión eclesiológica desde la cristológica que iba a derivar en una toma de postura clara por un diálogo de la Iglesia con el mundo que tiene su origen en la revelación. Nos referimos, como ya lo hemos hecho, a la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam* [6], encíclica que retomaba los temas con los que el mismo papa había comenzado la segunda sesión conciliar en el otoño de 1963. En ella [7] se desarrolla

[3] Tanto DREY, J. S., como SAILER, J. M., desarrollan concepciones teológicas eclesiológicas y pastorales en torno a la Iglesia entendida en su continuidad con la revelación, según vimos en el capítulo 3.

[4] *Kristische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* (Tubinga 1841).

[5] Principalmente la obra ARNOLD, F. X., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen* (Friburgo de B. 1949), es la que mejor refleja su concepción pastoral a la luz de la revelación.

[6] Publicada el 6 de agosto de 1964.

[7] Cf. n.54-106.

magníficamente el tema del diálogo de la Iglesia con el mundo situando el tema en la teología de la revelación, encontrando en ella el modelo para sus características [8].

La encíclica de Pablo VI ha desarrollado mejor que ningún otro documento de la Iglesia este tema del diálogo y ha influido claramente en la constitución pastoral. Siempre que hoy queramos plantearnos las relaciones Iglesia-mundo desde la Iglesia, necesariamente tenemos que partir de este documento y de su toma de postura por haber resumido las relaciones entre revelación, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia y misión hacia el mundo, coordenadas en las que siempre hemos de situar este tema.

Sírvanos este telón de fondo para colocarnos en una visión global desde donde queremos abordar ya más directamente este tema del diálogo en sus contenidos concretos. Sin esta visión, no tendríamos el marco adecuado y reduciríamos claramente el tema a otras tomas de postura que no se enmarcan en el misterio de Cristo, paradigma de todo diálogo y centro y contenido de la propia revelación. Partiendo de él, de su misterio en la carne, situamos concretamente en el hombre y en todo lo humano el diálogo definitivo de la revelación. En un hombre Dios se nos ha comunicado y en un hombre nosotros hemos podido conocer a Dios. A través de la humanidad la autocomunicación de Dios se ha hecho posible y se ha ofrecido como auténtica alternativa humana. En consecuencia, lo humano es a la vez expresión de lo que Dios quiere decir y objeto de su misma Palabra.

II. POSTURAS QUE HAN HECHO DIFICIL EL DIALOGO IGLESIA-MUNDO

Si todo lo humano es objeto del diálogo divino, de la revelación y de la Iglesia en su contacto con el mundo, no siempre ha sido fácil en la historia reciente el diálogo en torno a temas concretos de la humanidad. La presencia de Dios hecho hombre, intentando salvar todo aquello que había sido asumido, también tuvo sus complicaciones. El Nuevo Testamento es claro testigo de momentos en los que se quiere de Jesús una postura meramente espiritualista o en los que la respuesta concreta a preguntas técnicas quiere ser el cebo para que su misión quede truncada.

La historia reciente de la eclesiología nos ha mostrado cómo errores cristológicos han sido repetidos después por la doctrina eclesiológica. Las herejías de los primeros siglos han sido después tipi-

[8] N.65-71.

ficadas en el desarrollo de la doctrina eclesial de tal manera que incluso se han llamado con los mismos nombres (monofisismo eclesiológico, nestorianismo eclesiológico, etc.).

Cuando llegamos a la doctrina pastoral, no hemos aplicado los mismos calificativos, pero es claro que hay pastorales monofisitas o pelagianas o nestorianas. Sin embargo, al no coincidir plenamente el misterio de Cristo con el de la Iglesia, al ser misterios analógicamente semejantes, las cosas se complican mucho más y encontramos errores claramente cristológicos aplicados a la práctica pastoral de la Iglesia así como errores que tienen su origen en el mismo ser eclesial por no ser fiel a la misión que ha recibido o al Espíritu que impulsa a la Iglesia.

Dos ejemplos en la historia nos pueden ilustrar esta dificultad, aunque se podría citar una lista interminable. Es sabido, por una parte, que, cuando León XIII publicó la primera encíclica social, encontró todo tipo de posturas contrarias basadas en las razones más extrañas. Desde quienes refutaban la doctrina por venir de quien no era autoridad competente en esa materia, a los que no le prestaban ningún tipo de atención en el interior de la Iglesia por no vivir esos problemas, pasando por quienes rezaban por un papa que, a su avanzada edad, había comenzado a pensar en cosas tan peregrinas como en los obreros [9]. No tan lejos en nuestro tiempo, podemos recordar el revuelo con que fue recibida la instrucción pastoral de nuestros obispos «La verdad os hará libres» [10], cuyo contenido, oportunidad y motivación encontraron eco en toda la prensa nacional con muy distinto signo. Encontramos reacciones de todos los tipos, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia, propiciadas casi siempre por posturas erróneas y reductoras que no han tomado en serio nunca el hecho de la revelación y la encarnación y extienden sus consecuencias a las cuestiones pastorales.

Intentemos tipificar estas posturas:

1. Concepciones antropológicas

Algunas de ellas están basadas en un dualismo de origen platónico-aristotélico y se manifiestan tanto en la separación del alma y el cuerpo como en la dualidad del hombre como ser individual y como ser social [11]. La primera manifestación ha venido con más frecuencia

[9] Son simpáticas las páginas que dedica a este tema L. GONZÁLEZ-CARVAJAL en su artículo «El resurgir de la Doctrina Social de la Iglesia», en *Sal Terrae* 79 (1991) 279-288.

[10] Salió a la luz el 20 de noviembre de 1990.

[11] Cf. FLECHA ANDRÉS, J. R., «La concepción cristiana del hombre en la doctrina social de la Iglesia», en *Corintios XIII* 62/64 (1992) 235-237.

del interior de la Iglesia; la segunda, del mundo con quien la Iglesia ha querido mantener su diálogo.

— La primera es el fruto de una pastoral tradicional, centrada en la *cura animarum*, que ha hecho girar la misión de la Iglesia en torno a la salvación de la propia alma propiciada especialmente por la recepción de los sacramentos. Dentro de una concepción así, hablar de temas mundanos pertenece a un campo ajeno a las tareas eclesiales y meterse en esas cuestiones puede ser infidelidad a la propia misión. A veces, también, desde el exterior de la Iglesia es frecuente la acusación de que ese terreno no le corresponde y se denomina con el fácil nombre de «meterse en política» el pronunciamiento doctrinal o el compromiso concreto en temas sociales.

— La segunda suele venir del mundo, más concretamente de sus poderes que intentan controlar y arbitrar todo lo que sea social, dejando para el resto de asociaciones y sociedades lo irrelevante o aquello que se desarrolla solamente en el interior de la conciencia individual. Las posiciones que no coinciden con el poder son vistas como interferencia en asuntos que a él corresponden por creerse con el monopolio de la vida social [12]. Una pastoral de tipo individualista también ha podido llevar a la Iglesia a conclusiones parecidas.

2. Concepciones eclesiológico-pastorales

La actitud adoptada por el diálogo de la Iglesia frente al mundo [13] puede proceder también de estas posturas erróneas:

— *Posturas de indiferencia.* Aquellas que han consagrado una separación total entre la fe y la vida, entre la vida del creyente en el interior de la Iglesia y en las estructuras humanas que han de ser transformadas desde el Evangelio. Unas veces la Iglesia se refugia para sentirse segura; otras para rehacerse de los golpes recibidos. No son posturas del pasado, sino claramente actuales. Baste con ver dónde fueron los que abandonaron los movimientos apostólicos después de su gran crisis o el tipo de formación social que está presente en muchas de nuestras comunidades para percibir la actualidad del tema. Una Iglesia situada así ante el mundo prefiere hacer su mundo

[12] Hoy se habla del tercer sector, situado entre el privado y el público, representado por multitud de asociaciones que muestran el talante verdaderamente democrático de una sociedad en su posibilidad de protagonismo en la vida social. Cf. MARDONES, J. M., *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto* (Santander 1993) 52-53.

[13] En cuanto a las posturas que se pueden adoptar en un diálogo, cf. M. TAGGI, «Diálogo», en ANCILLI, E. (ed.), *Diccionario de espiritualidad* (Barcelona 1987) I, p.583.

y crear sus propias estructuras paralelas o parejas. No es Iglesia en misión, sino que prefiere la seguridad de sus obras.

— *Posturas de interés.* El otro nos interesa en tanto o en la medida en que podamos obtener de él aquello que necesitamos para nuestros propios fines. La instrumentalización del otro no es solamente un problema individual; con frecuencia es social y colectivo. Maridajes y divorcios de la Iglesia o de determinados grupos en ella con el mundo o con alguno de sus poderes, siempre han existido, algunos tradicionales y otros nuevos en la historia. En el fondo, nunca se tomó en serio la alteridad y fue instrumentada egoístamente, reduciéndola a objeto del que nos podíamos servir para sacar adelante nuestros intereses. La flecha de las acusaciones bien podría ir en las dos direcciones.

— *Posturas de proyección de sí mismo en el otro.* Aquella postura de quien se relaciona buscando en el otro la imagen de sí mismo. No importa tanto su vida como la nuestra que se hace realidad en él. Una postura que se ha podido manifestar en múltiples actitudes pastorales [14] en las que la Iglesia, como sociedad perfecta, ha querido desde su autoridad moral que el mundo camine al dictado de su doctrina. Una identificación entre Reino e Iglesia, tan propia de una eclesiología anterior, ha podido propiciar posturas de este tipo. En modelos eclesiológicos surgidos, la evangelización ha podido degenerar en colonialismo y la pastoral ha sido centrípeta en vez de dirigirse hacia el Reino y valorar desde él las otras realidades. El problema de estas posturas es que siempre se han presentado al no admitir la mayoría de edad de los hombres o de sus instituciones, al no respetar su legítima autonomía.

3. Concepciones escatológicas

Algunas han contemplado la salvación como algo meramente trascendente, sin tener en cuenta su vertiente intrahistórica, o han concebido la nueva sociedad como el fruto de la acción inmanente de la Iglesia, identificando su progreso con el advenimiento del Reino de Dios. Desde la afirmación de Marx que veía el cristianismo como el opio del pueblo a posturas cercanas a nuevas teocracias, los extremos también han hecho difícil un diálogo de la Iglesia con los hombres.

[14] Algunas de ellas, claramente actuantes hoy, son las de los movimientos restauradores y las del cristianismo liberal. Cf. MARTIN VELASCO, J., «La Iglesia ante el año 2000, del miedo a la esperanza», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La Iglesia en la sociedad española* (Madrid 1990), 147-202, especialmente 181-189.

— Unas veces ha sido un espiritualismo desencarnado o una doctrina ahistórica quien no ha permitido a la pastoral de la Iglesia mezclarse con las realidades de este mundo. Las primeras encíclicas sociales, las que precedieron al Vaticano II, pueden ser una muestra de un tipo semejante de doctrina. Tanto es así que el surgimiento de una Teología como la de la Liberación llevó a un abandono y casi olvido de la doctrina de estas encíclicas por su falta de capacidad para analizar situaciones históricas, hacer juicios de valor sobre la realidad o animar a una actuación transformadora de unas estructuras concretas.

— Otras veces, sin respetar la autonomía del mundo o la pluralidad de opciones técnicas ante la acción concreta, la pastoral ha querido desde la misión de la Iglesia configurar un mundo nuevo en el que el Reino de Dios ya estuviera implantado, olvidando que ese Reino relativiza todo orden humano y lo trasciende, aun aquel que se ha querido imponer desde las exigencias que brotan del evangelio.

4. El planteamiento mismo del diálogo

Sus lugares de pronunciamiento, su identificación con la vida cristiana o su incidencia en el mundo, más de una vez han hecho difícil la intercomunicación.

Con frecuencia el diálogo ha sido ofrecido, especialmente por parte de la Iglesia, pero no ha encontrado respuesta. Uno de los lugares en los que se ha plasmado de un modo especial ha sido el de la Doctrina Social, que, sobre todo a partir de la celebración del Vaticano II y de la promulgación de la *Gaudium et spes,* se ha ensanchado hasta cubrir casi todo el ámbito de ese diálogo Iglesia-mundo. Sin embargo, este intento ha permanecido solitario y, con frecuencia, incomprendido.

— Unas veces, el problema ha tenido su origen en su misma fuente y en cómo se planteaba. Lenguajes incomprensibles y sumamente técnicos no han despertado el interés de aquellos a quienes iban dirigidos o no han encontrado en las estructuras eclesiales las correas de transmisión que los hicieran asequibles a todo el pueblo. En ocasiones la doctrina, por querer ser general, ha carecido de la concreción y de la historicidad que despertasen la atención. Mantenerse más a nivel de principios que de situaciones lleva a conclusiones poco prácticas.

— Otras veces, el problema surge en los receptores de la doctrina. Nuestro pueblo no está muy acostumbrado a integrar la Doctrina Social entre los contenidos de su fe y tiene muy poca sensibilidad hacia ella. Ni la iniciación catequética ni el desarrollo normal de su

vida creyente han tenido en cuenta el amplio campo de las exigencias sociales y consideran doctrina de segunda categoría o de poca importancia la que versa sobre estos temas.

Con ello, un gran esfuerzo de la Iglesia, destinado a mover y promocionar este diálogo con el mundo por la palabra y por la acción transformadora de sus fieles, no encuentra los resultados pretendidos.

III. POSTURAS QUE HACEN POSIBLE EL DIALOGO

Estas diferentes posturas que hemos analizado, y que tienen muy distinto origen tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia —origen que con frecuencia se confunde porque son los mismos hombres quienes son ciudadanos del mundo y miembros del Pueblo de Dios—, hacen difícil el diálogo entre la Iglesia y el mundo. La dificultad ha adquirido en la historia todas las gamas, desde la indiferencia hasta el abierto enfrentamiento. Sin embargo, una sana concepción eclesiológica y pastoral abre las puertas al diálogo porque en sí misma lo posibilita y lo hace necesario. Volvamos a cada uno de los argumentos antes descritos para ver su reverso:

1. **Concepciones antropológicas**

Una recta concepción eclesiológica y pastoral ha de partir de una concepción del hombre en la que la unidad personal supere todos los dualismos. La tarea de la Iglesia no va dirigida a aspectos parciales sino al hombre, que es inteligencia sentiente, espíritu encarnado, individualidad social. La salvación de Jesucristo es salvación personal.

Si, como hemos venido afirmando, la eclesiología y la acción pastoral han de tomar su origen en la revelación y en la encarnación:

— nunca la relación del hombre con Dios estuvo separada de una postura concreta y de una vida en el pueblo. La comunión de Dios que se abre a los hombres encuentra su realidad y su significatividad en la formación de un pueblo cuyo comportamiento será siempre la verificación de su autenticidad. La auténtica fe, discernida por los verdaderos profetas, es la que brota de la justicia. El pecado destruye tanto la relación como la solidaridad humana manifestada en la existencia del mismo pueblo. Podríamos decir que la comunión humana goza ya en Israel de caracteres sacramentales. Es expresión de la comunión con Dios, a la vez que salvación ya históricamente instaurada;

— en el misterio de la encarnación, Dios toma carne para hacer de ella el lugar de su manifestación; el cuerpo humano se convierte en su epifanía. La culminación de la encarnación en el misterio pascual es precisamente la resurrección en la que el cuerpo es salvado, de tal manera que la fe en el Hijo de Dios es inseparable ya de la fe en Jesucristo cuya vida humana hoy confesamos;

— en su obra, la salvación toma también cuerpo y mejora la humanidad. Los evangelistas se recrean en los milagros para indicar cómo la salvación esperada era precisamente la de los cojos que andan, los ciegos que ven, signos parejos al anuncio de la buena noticia a los pobres. Es más, la misma curación corporal se manifiesta como signo sacramental de la regeneración interior del propio hombre. El episodio del paralítico descendido desde el tejado es sumamente significativo [15]. De la misma manera, las exigencias éticas que brotan de su aceptación son las del amor de su comunidad como signo de pertenencia a los suyos [16] y la transformación de la sociedad por la atención a los últimos como acreditación para su Reino [17].

2. Concepciones eclesiológico-pastorales

En cuanto a dichas concepciones, habría que aclarar:

— Es impensable la postura de indiferencia porque el mismo hombre es el que pertenece al mundo y a la Iglesia. Una pastoral basada en la distinción y en la lejanía de los dos campos termina siendo causa de esquizofrenia, haciendo vivir al hombre en dos planos que no se corresponden. Hoy ya no hay una economía o una política eclesial paralela, sino hombres cristianos que trabajan en economía o en política [18]. La creación de espacios y de estructuras dobles ha desembocado en la conciencia de un sujeto único que vive su fe en las estructuras temporales.

— La postura del interés es incompatible con el evangelio. Una Iglesia que se ha definido como servidora de los hombres [19] ha de abandonar toda postura que implique privilegio y distinción. Contra la postura del interés hay que practicar la pastoral de la misión: una Iglesia entendida para el mundo, que vive mirando para él y a la que constituye el haber sido enviada.

[15] Mc 2,1-12 y paralelos.
[16] Jn 13,34 y 15,12.
[17] Mt 25.
[18] Cf. Galindo, A., «Universalidad de la cuestión social. Apuntes para una lectura pastoral de la Doctrina Social de la Iglesia», en *Studium Ovetense* 20 (1992) 35-53.
[19] Homilía de Pablo VI el día 7-XII-65 en la clausura del Concilio.

— En contra de una Iglesia que quiere proyectarse sobre el mundo, la distinción Iglesia-Reino ha sido sumamente purificadora. No está la salvación identificada con la Iglesia sino que ella se dirige al Reino, cuyos valores exceden los límites visibles de la Iglesia. La Iglesia es servidora del mundo, para conducirlo al Reino donde definitivamente coincidirá con él. Su servicio es sacramental, significándolo y haciéndolo entrar en la historia.

— La postura pastoral válida es la de la apertura: la del reconocimiento de su propia autonomía, el respeto, el intercambio mutuo. Pero, además, ha de saber leer en el mundo los signos de los tiempos, es decir, encontrar en la misma historia humana la presencia del Espíritu que continuamente hace llamadas a la Iglesia [20]. Esta postura implica el que la Iglesia analice, lea la realidad en clave evangélica y encuentre en el propio mundo el rastro de Dios. Solamente esto es posible desde la acogida gratuita.

3. Concepciones escatológicas

La misma profundización en el tema del Reino [21], a cuyo servicio vive la Iglesia, ha situado la escatología como fuente de acción y compromiso, expresión privilegiada del diálogo eclesial con el mundo.

— El Reino trascendente entra en la historia y se instaura en la vida de la Iglesia. El ser sacramental de su misterio implica la presencia en este mundo de sus valores como invitación y como compromiso. El futuro del Reino mueve el presente de la Iglesia en su servicio al mundo desde la esperanza. Y pocas fuerzas existen tan llenas de vida como la esperanza. Quien espera orienta la vida y la propia actividad hacia aquello que es visto como valor supremo.

— Por otra parte, la Iglesia sabe que el Reino la trasciende y que su diálogo con el mundo tiene que ser continuamente crítico y transformador, sin detenerse en ninguna de sus realizaciones, relativizando desde lo que espera aquello que ya se ha logrado. Es una manifestación más del amor. Porque la Iglesia sabe que el progreso del mundo no se identifica con la llegada del Reino [22] se esfuerza siempre para que sus valores fecunden la historia sin confundirse con ella. No desde quien tiene la verdad que soluciona la situación, sino desde quien espera un futuro de plenitud.

[20] Para este tema, cf. J. de Sahagun Lucas, «Diálogo con el mundo y signos de los tiempos», en *Misión Abierta* 1/1990, 28-41.

[21] Cf. Mardones, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid 1995), 208-211.

[22] GS 39.

4. El planteamiento mismo del diálogo

En cuanto a la misma Doctrina Social de la Iglesia, lugar privilegiado de su diálogo con el mundo, es preciso que vaya encontrando su puesto en la reflexión sobre la realidad a la luz de la fe y de su tradición, en la confrontación con el Evangelio, y orientando la conducta de los cristianos [23].

— Esto implica un esfuerzo de claridad, simplicidad en su doctrina, a la vez que una comunicación a través de los cauces eclesiales con el Pueblo llano para que la haga motor de su acción. La cercanía de los problemas y la cercanía de quien transmite la doctrina implican una encarnación mayor.

— A la vez, la concienciación clara de los cristianos en los asuntos sociales por medio de una catequización que integre la dimensión social como aspecto intrínseco de la fe de la Iglesia es requisito imprescindible para la efectividad de tal doctrina. En todo proceso catecumenal y de iniciación a la fe tiene que estar presente esta conciencia, que será el sustrato del diálogo, diálogo que se realiza siempre en el hombre cristiano.

La pastoral de la Iglesia ha de ir haciendo posibles estas actitudes nuevas que, por una parte, hagan olvidar visiones parciales desde teologías superadas y, por otra, abran al diálogo y lo posibiliten desde una profundización mayor en el ser mismo de la Iglesia y en su misión evangelizadora.

IV. DIALOGO CON EL MUNDO Y EVANGELIZACION

Para que el diálogo no sea monólogo, ni se confunda con un irenismo empobrecedor, es preciso que cada una de las partes aporte al diálogo aquello que lo identifica y que constituye la verdad de su ser. No es mejor diálogo aquel que prescinde de las diferencias, sino el que, desde ellas, sabe crear un ambiente en el que las propias peculiaridades pueden enriquecer al interlocutor. A veces, creyendo que la Iglesia debe hacer todo lo que está en su mano para hacerse comprender y querer de los hombres, ha descafeinado su mensaje o lo ha privado de sus aristas más significativas para quitar todo lo que de escándalo, renuncia y denuncia tiene aquello que quiere transmitir a los hombres. Pastorales de muy distinto tipo han querido hacer un reduccionismo de la doctrina revelada para poder hacer de ella mercancía más vendible. El que parte de su alimento no sea digeri-

[23] Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis,* 41.

ble fácilmente no se soluciona con no darlo, sino buscando los modos adecuados para transmitirlo.

La relación de la Iglesia con el mundo es dialéctica, encontrándose y distanciándose de él. Que el cristiano sea el ciudadano, o que la vocación de su fe apunte a una culminación escatológica de encuentro en comunión con todo lo creado en la casa del Padre gracias a la redención de Cristo, no desemboca en el concepto de identidad, sino en el de misión. Pero el que el cristiano señale su identidad desde el no ser del mundo (como Cristo no era del mundo) [24] evangélico no se identifica con que el cristiano tenga que estar en otro mundo. Y salvaguardar el propio ser liberándolo de todo contagio por medio de la lejanía no es más que infidelidad manifiesta a lo que al cristiano constituye. Sin embargo, encontrar el punto medio a estas afirmaciones ha sido difícil en la historia y es difícil hoy.

Encarnarse sin identificarse, presencia sin perder identidad, estar sin ser, puede implicar una contradicción que no puede ser resuelta a no ser que se tenga muy claro el mensaje que transmitimos desde la propia identidad.

Junto al tema de la identidad del mensaje, otro factor influye poderosamente en la posibilidad del diálogo: el interés de los interlocutores. Podemos llevar un magnífico contenido, una hermosa palabra que nos ha seducido y por la que hemos optado y, sin embargo, traer entre manos algo que a nadie interesa. Podríamos responder que el cristiano muestra en libertad aquello que tiene y que también en libertad lo escucha quien quiere. Y esto es cierto o, al menos, debe serlo. Pero ¿es la única respuesta válida? ¿No hay algo en nuestro mensaje con la capacidad de iluminar a todo hombre que viene a este mundo? Si no es así, pobre sería nuestra fe, nuestra opción y nuestro mismo ofrecimiento.

Se impone, por consiguiente, profundizar tanto en el tema del diálogo como en el interés que para el mundo tiene la palabra que el cristiano transmite y de la que vive. Entremos en la doble problemática:

1. Lo que la Iglesia transmite en su palabra

Indudablemente aquello que la constituye: Cristo. Toda palabra que la Iglesia pronuncie ha de ser continuación de la Palabra dada en la plenitud de la revelación y a cuyo servicio la misma Iglesia ha sido instituida. Esa Palabra eterna resuena en el hoy de la Iglesia para ser dicha a cada uno de los hombres de nuestro mundo. Esa

[24] Cf. Jn 8,23; 17,16.

Palabra es la custodiada por la Iglesia para poder ser pronunciada en integridad en cada uno de los momentos de la historia. Esa Palabra es la que hace vivir a la Iglesia y ella la ofrece como vida. Esa Palabra ha sido pronunciada para todo hombre y encuentra en el misterio de su Iglesia el cauce para ser oída.

Cristo es un absoluto para la Iglesia, de la misma manera que lo es el contenido de su misterio, el Reino. Desde ellos la Iglesia se entiende, se juzga, se purifica y se convierte. A ellos su ser hace relación y, por eso, se ha podido definir como servicio. Aquello que la constituye es lo que pronuncia. De la abundancia de su corazón habla su boca.

Toda otra palabra que no sea él es señal de infidelidad a lo que la constituye. Por eso, se puede decir con claridad que Cristo es el contenido de doctrina o de toda palabra dirigida por la Iglesia a los hombres. En este sentido, tenemos que decir que la identidad cristiana ha ido explicitándose claramente en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia. La apoyatura en el derecho natural o en distintos tipos de filosofía que encontrábamos, por ejemplo, en los razonamientos de las primeras encíclicas sociales ha ido sustituyéndose por una fundamentación evangélica y en la revelación que encontramos en las encíclicas actuales [25].

La identidad cristiana ha avanzado en la doctrina y en la palabra transmitida, y tenemos que alegrarnos de ello. El diálogo será siempre mucho más auténtico en la medida en que su contenido se exprese abiertamente, sin estar al servicio de ningún tipo de estrategias.

2. El interés de esta palabra para el mundo

Indudablemente ese interés se llama hombre. Porque esa palabra pronunciada por Dios como diálogo abierto a los hombres es tanto palabra sobre Dios mismo como sobre el mismo hombre. Ahí está el contenido central de la encarnación y la plenitud de toda la historia de la Revelación. Y ahí está también el lugar donde la Iglesia se muestra cercana, abierta para los hombres. Dios se ha mostrado en su palabra que la Iglesia transmite como un Dios a favor del hombre; su gloria consiste en que el hombre viva y su manifestación es también epifanía de lo que el hombre es. Dándose a conocer ha desvelado el misterio mismo del hombre. Desde esta certeza, puede decir la constitución pastoral del Vaticano II: «En realidad, el misterio del

[25] La primera encíclica de Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, ha sido realmente programática de su pontificado, que ha repetido incansablemente las consecuencias que brotan de una antropología cristiana.

hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre... El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» [26].

Desde la profundización en la revelación que la funda, la Iglesia no puede distinguir entre palabra sobre Dios y palabra sobre el hombre porque en Cristo se han identificado ambas palabras. La cuestión del hombre es la cuestión de Dios mismo; o responder a la cuestión de Dios es haber dicho quién es el hombre [27]. Tan confesión de fe pueden ser las palabras de Tomás —Señor mío y Dios mío (Jn 20,28)— como repetir las de Pilato en el pretorio —aquí tenéis al hombre (Jn 19,5).

La palabra que la Iglesia ofrece en su diálogo es tanto Dios como el hombre, porque su palabra es Cristo. Por eso, si contemplamos su discurso a lo largo de los siglos, podemos contemplar cómo partiendo de Dios ha llegado a iluminar los problemas humanos o cómo ha llegado a hablar de Dios al intentar hablar del hombre mismo. El primer método es más propio del diálogo con el creyente, con quien parte apriorísticamente de la fe como respuesta a la revelación, y el segundo más abierto a todo tipo de hombres porque parte de la humanidad que comparten y se impuso claramente a partir del Vaticano II.

V. TRES TEMAS DERIVADOS

Desde el tema del diálogo y de su interés para el mundo, podemos abordar tres temas derivados: la antropología cristiana, la presencia de la Iglesia en el mundo y la evangelización.

1. La antropología cristiana

Desde lo que hemos afirmado, está claro que la Iglesia tiene un modelo de hombre. Su hombre es Cristo. Desde él cada cristiano quiere configurar su vida y quiere configurar la humanidad. En él ha conocido la verdad del hombre y ser como él supone la plenitud humana. Para su juicio sobre la realidad humana la Iglesia tiene un arquetipo y también tiene un proyecto para ofrecer a la humanidad en un diálogo constructivo: Cristo.

[26] GS 22.

[27] Cf. el magnífico desarrollo de este tema en la obra de ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1989).

No es de extrañar, por eso, que el desarrollo de la antropología cristiana sobre la base cristológica tenga que estar en la base de todo diálogo de la Iglesia con el mundo. Cuando el Vaticano II se propuso, rompiendo la tradición de concilios anteriores, el desarrollo de una doctrina conciliar pastoral y comenzó los trabajos que iban a dar como conclusión la constitución *Gaudium et spes*, no encontraba el eje en torno al que hacer girar su doctrina. Ni el deseo de la Iglesia de salir al encuentro del hombre, ni el cambio del método deductivo por el inductivo acababan de dar cuerpo a lo que quería ser el esquema. El texto de Malinas fue superado sin pasar por el aula conciliar y el de Zurich fue devuelto para que se rehiciera. Cuando en Ariccia, en la primavera del 65, se construye una antropología cristiana para que dé cuerpo a todo el proyecto, el texto final quedó asegurado, aunque luego, lógicamente, las tareas conciliares iban a enriquecerlo con la discusión y con la presentación de multitud de enmiendas.

A ese texto nos remitimos para la precisión de esa antropología. No es ahora el momento de repetir sus afirmaciones. Pero es claro que, en ese momento, la Iglesia supo precisar realmente desde dónde puede dirigir su palabra a los hombres, cuál es el tema sobre el que debe versar y cómo es el ofrecimiento concreto que ella aporta en la construcción de un mundo nuevo desde una nueva humanidad.

Incluso cuando la Iglesia tiene que mostrar la razón de por qué es crítica en determinados momentos con los valores del mundo, apelará siempre a su modelo de hombre en Cristo que ella entiende como plenitud de lo que es la humanidad, plenitud a la que están llamados todos los hombres. Sírvanos como ejemplo la parte de la instrucción pastoral *La verdad os hará libres* de nuestros obispos que en la lógica interna del documento era la base de toda la discusión y el origen de la palabra de la Iglesia [28], que fundamenta sobre el modelo del hombre ofrecido en Cristo las bases para una moral social. O el profundo análisis que hace la encíclica *Centesimus annus* sobre la caída de los regímenes comunistas del Este desde su antropología equivocada y desde no haber sabido respetar la verdad del hombre [29], verdad que la Iglesia ha encontrado en su Señor.

Esta verdad es reconocida en sí misma y no depende de la pertenencia o no a la Iglesia. Por ello, está justificado un diálogo con todo hombre, la Iglesia puede dirigir su doctrina a todos los hombres de buena voluntad [30] y puede colaborar con ellos en la construcción de un mundo en el que ella misma habita.

[28] Parte tercera, n.34-49.

[29] Capítulo tercero, n.22-29.

[30] Costumbre que comenzó con la publicación de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y que después ha estado presente en todos los grandes documentos magisteriales.

2. La presencia de la Iglesia en el mundo

Tener como modelo y como palabra para el hombre y para el mundo a Cristo, supone el que la Iglesia se autocomprenda y se autovalore desde su misterio global, desde la encarnación [31]. Es verdad que el misterio de la encarnación no se identifica con el misterio de la Iglesia y que hay que matizar mucho la coincidencia y la diferencia entre ambos [32], pero sí hay que afirmar que, para la Iglesia, el misterio de Cristo no es sólo paradigma del hombre, sino paradigma también del mismo ser y del actuar eclesial. La relación de la Iglesia con Cristo no es solamente la de la impronta que deja la causa ejemplar sobre el efecto, sino la de la fe que incluye no solamente aspectos noéticos, sino, especialmente, aspectos éticos.

Esta relación que tiene la fe como su fundamento, incluye que el misterio de Cristo se perpetúe en la Iglesia por una misión continuada de la que el Espíritu Santo, el mismo en Cristo y en los cristianos [33], es garante. Ser creyentes o ser Iglesia es, por tanto, algo más que reconocer en Cristo la plena humanidad, es perpetuar en el mismo ser de la Iglesia una misión a la que Cristo había sido enviado por el Padre y para la que él mismo entrega su Espíritu como fruto de todo el misterio pascual [34]. Desde la misión, habría que afirmar:

— Que la Iglesia, continuando el misterio de Cristo, ha de ver con simpatía y con actitud de apertura un mundo al que está llamada. La postura del amor justifica el misterio de la encarnación y el de la Iglesia. Esta postura no excluye la crítica, pero sí la falta de amor o la añoranza de otros mundos. Estar enviados supone en sí mismo valorar el mundo.

— Que la Iglesia, continuando el misterio de Cristo, es servidora del Reino. Ese servicio incluye su anuncio, su celebración y su instauración. Por ello, lejos de desentenderse de las realidades humanas, su razón de ser está precisamente en el servicio a ellas desde la realidad última del Reino. El compromiso con las realidades mundanas y con los hombres que quieren transformarlas desde los valores del Reino pertenece a la esencia misma de su misión. Y entre la misión y el ser existe una relación fundante en la doble dirección [35]. Para la vida de la Iglesia no es indiferente cualquier forma de estructurar el mundo; es determinante.

[31] No nos referimos solamente al hecho de tomar carne humana en un momento concreto de su historia, sino al acontecimiento global de la carne de Jesús. Por tanto, dentro de su encarnación englobamos también el misterio pascual.

[32] Cf. Ramos Guerreira, J. A., *Encarnación e Iglesia* (Salamanca 1984).

[33] LG 7.

[34] Cf. Jn 20,21-23.

[35] La encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio,* especialmente en sus primeros números, refleja perfectamente esta implicación de la misión en el ser de la Iglesia.

— Que la Iglesia, continuando el misterio de Cristo, tiene hacia el mundo una misión religiosa, no técnica. Su aportación como tal Iglesia a la construcción de un mundo nuevo es ante todo de sentido. Aportación que no excluye, sino que incluye, la opción de cada uno de los cristianos por soluciones técnicas en las que ha de comprometer su fe, y que al nivel de la doctrina, si quiere respetar de verdad la autonomía de lo temporal, recordará continuamente cuál es el auténtico hombre y cómo el mundo tiene que ser el fruto de esa humanidad a la vez que el campo donde esa humanidad pueda encontrar su auténtico desarrollo.

— Que la Iglesia, continuando el misterio de Cristo, ha de hacer de su Doctrina Social un análisis de la situación desde criterios evangélicos, desde el auténtico hombre fundamento de todo el orden social, y ha de impulsar a una acción; pero que, para que esa acción se desarrolle, ha de descender a las distintas situaciones en las que la Iglesia se encuentra con el mundo [36]. La doctrina de la Iglesia necesita pasos ulteriores para llegar a ser motor de praxis.

3. La evangelización

Si este hombre y este mundo entran de lleno en la vida de la Iglesia, de modo que afectan tanto a su ser como a su misión, habría que incluir de lleno el tema del diálogo con el mundo dentro de la misma evangelización, y más cuando la Iglesia quiere hacer de ella un proyecto global para su vida, queriendo aunar desde él todas las acciones pastorales [37]. Si el diálogo con el mundo configura el ser y el hacer mismo de la Iglesia, tendría que estar incluido en todas las etapas de la tarea evangelizadora [38]:

— *En el anuncio:* El evangelio es anunciado allí donde la Iglesia muestra su palabra y sus signos a través de cualquiera de sus miembros y a través de la misma institución. Una Iglesia abierta al diálogo y al compromiso en la construcción de un mundo nuevo desde el hombre que es Cristo, está sembrando los valores evangélicos y está suscitando la misma pregunta por el Evangelio. Una Iglesia recluida sobre sí misma y enemiga de los hombres, o que solamente muestra

[36] Es importante señalar aquí la nueva orientación dada a la Doctrina Social por la *Octogesima adveniens* de Pablo VI en orden al pluralismo y a la necesidad del discernimiento local.

[37] Cf. SEBASTIÁN AGUILAR, F., *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid 1991), p.17-41.

[38] Estas etapas son conocidas ya por todos como la etapa misionera, la etapa catecumenal y la etapa pastoral. Cf. el documento de la COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La Catequesis de la Comunidad* (Madrid 1983), 17. A ellas nos referiremos en el próximo capítulo.

su crítica sin mostrar juntamente su colaboración, hace daño a la causa misma del Evangelio. Solamente a través del diálogo puede transmitirse la vida que la Iglesia quiere llevar a los hombres.

— *En la iniciación catecumenal:* Quien quiera iniciarse en el misterio de la Iglesia necesariamente ha de crecer también en una conciencia social implicada en la auténtica misión eclesial. Transformar la realidad desde los valores del Reino pertenece a la esencia misma de la fe y no colocar esta transformación en una pastoral iniciática es hacer un grave reduccionismo al mismo catecumenado. Iniciar en la vida de la Iglesia no es solamente una comunicación de doctrina, sino un aprendizaje a vivir en el mundo de una forma nueva.

— *En la vida pastoral de la Iglesia:* Que es tal en la medida en que la transformación de la realidad en diálogo con los hombres constituye una parte importante de su acción. Más que parte, habríamos de hablar de una dimensión de su propio ser, porque todo lo que la Iglesia hace no es ajeno en absoluto al mundo en el que ella vive. Es verdad que debe haber carismas especiales y ministerios que se centren en esa misión de diálogo con el mundo, pero sabiendo bien claramente que toda la Iglesia tiene las características de la laicidad [39] porque para el mundo ha sido convocada.

Todo lo afirmado ha de llevarnos a la conclusión de que la base del diálogo de la Iglesia con el mundo no es ideológica ni fruto de una ideología, sino que, ante todo, brota de un comportamiento moral cuya fuente es el evangelio y se manifiesta en él de la misma manera.

[39] Cf FORTE, B., *Laicado y laicidad* (Salamanca 1987).

PARTE SEGUNDA

PASTORAL ESPECIAL

CAPÍTULO XI

LA EVANGELIZACION, ACCION DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

BOFF, L., *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos* (Santander 1991); CAÑIZARES, A., *La evangelización, hoy* (Madrid 1974); *Evangelización y hombre de hoy. Congreso* (Madrid 1986); «Evangelizar en España hoy», número monográfico de *Iglesia Viva* 51 (1974); FERNÁNDEZ RAMOS, F., «La evangelización cristiana», en *Studium Legionense* 33 (1992) 11-49; FLORISTAN, C., *La evangelización, tarea del cristiano* (Madrid 1978); ID., *Para comprender la evangelización* (Estella 1993); HORTELANO, A., *Nueva evangelización. Ofrecer la buena nueva al hombre de hoy* (Madrid 1991); número monográfico de *Misión Abierta* de noviembre de 1990; LASANTA CASERO, P. J., *La nueva evangelización de Europa* (Valencia 1991); PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización* (Santander 1991).

De la misma manera que hace años «pastoral» y «comunitario», la palabra «evangelización» con toda su terminología derivada parece estar de moda. Difícilmente podemos, al hablar de la pastoral de la Iglesia, no decir unas cuantas veces que debe ser evangelizadora. Desde la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI de diciembre de 1975, las alusiones a ella son repetidas cuantitativa y cualitativamente. El papa Juan Pablo II ha comenzado a referirse continuamente al tema de la segunda evangelización, los obispos españoles se han manifestado partidarios de la evangelización como acción prioritaria de sus iglesias en los últimos planes trienales. Hace unos años un congreso sobre evangelización y hombre de hoy reunió a gran cantidad de cristianos españoles en su preparación y en su desarrollo, coincidiendo en él las más variadas tendencias. Más tarde se repitió el mismo fenómeno para tratar el tema de la parroquia evangelizadora. Hace poco se ha querido recordar la evangelización de América al celebrar el quinto centenario del descubrimiento. Hoy el tema de la nueva evangelización está presente en todo desarrollo teológico, en toda programación pastoral y en toda actividad eclesial. ¿Por qué este empeño por la evangelización?

Porque, en definitiva, la pregunta por la evangelización es la pregunta por el ser y por la misión de la Iglesia. Si queremos plantear la evangelización como su acción prioritaria, solamente estamos diciendo que la Iglesia debe ser Iglesia y realizar fielmente su tarea, a la vez que estamos constatando desde la necesidad y urgencia de su planteamiento que algo está fallando en esa fidelidad.

Pero la evangelización, por otra parte, es un tema de tratamiento complejo por la amplitud de su misma concepción, que ha llegado a identificarse con la misión de la Iglesia, y por la cantidad de connotaciones que encierra el término y que nos conviene deslindar. Hablar hoy de evangelización es hablar de uno de los temas que implica tanto el replanteamiento de la conciencia del ser y de la misión de la Iglesia como los cambios y variaciones en su estructura, como su forma de estar presente y dialogar con el mundo. Porque si bien es verdad, como veremos más tarde, que hay un contenido central e invariable en la evangelización, también es cierto que su presentación a los hombres debe acomodarse de un modo especial a las circunstancias históricas, culturales, sociales y existenciales de aquellos a quienes se evangeliza.

Por eso, con frecuencia la pregunta por la evangelización no es la pregunta por el contenido, sino por el cómo, el cuándo, los métodos y los medios, las implicaciones de la misma evangelización. Con esta inquietud se reunió el Sínodo de Obispos de 1974 y, recogiendo su doctrina, publicó en 1975 Pablo VI la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi.* Las preguntas acuciantes que estuvieron presentes en sus trabajos, y que siguen siendo preguntas de la Iglesia de hoy, fueron preguntas sobre la eficacia, sobre el cómo actuar en este momento histórico para que la fuerza y el poder del evangelio pueda transformar al hombre de hoy [1].

La exhortación apostólica de Pablo VI, que después iba a ser el documento central de toda la pastoral y renovación de la Iglesia en los años actuales, es el documento que siempre es citado como origen de toda la inquietud evangelizadora de hoy. Realmente es nuevo en su formulación, pero no en sus contenidos. El texto es fruto del Vaticano II y de toda la teología y pastoral anteriores. Ha tenido el gran mérito de sistematizar y presentar el tema en unos momentos en los que la comunión (fruto mejor recibido del Vaticano II) podía encerrar a la Iglesia en sus límites olvidando el tema de la misión en el que necesariamente ha de desembocar [2].

Así, la pregunta por la evangelización se ha convertido a partir de ese momento en la pregunta por el ser mismo y el obrar de la Iglesia. No es que la Iglesia se pregunte por su constitución interna a los diez años de celebrarse un Concilio que la tuvo como argumento central de su celebración, sino que la pregunta es por el cómo esta esencia se convierte en existencia, cómo su comunión pasa a ser misión, cómo el anuncio de Jesucristo, el diálogo, el servicio y la

[1] EN 4.

[2] RAMOS GUERREIRA, J. A., «A los quince años de la *Evangelii nuntiandi:* luces y sombras», en *Misión Abierta* 5/90, 51-66.

referencia a este mundo se ponen en práctica. En definitiva, no es sólo la pregunta sobre el contenido, sino, ante todo, la pregunta sobre la eficacia la que está en juego.

El tema de la evangelización está de moda porque su planteamiento incluye hoy una serie de novedades que afectan en gran manera a su eficacia. Han sido estas novedades las que han dado origen al tema de la nueva evangelización, en el que nos detendremos más tarde. Está de moda porque está pidiendo a la Iglesia una autoconciencia clara de su ser, porque ha recogido las intuiciones y planteamientos pastorales de los últimos años, porque hoy se presenta con la dificultad de anunciar lo que es rechazado, ya sea culturalmente, ya sea por el testimonio mismo de los cristianos [3], porque le está exigiendo a la Iglesia una revisión de sus estructuras y de sus medios de acción.

Dado que su formulación ha acabado agrupando la acción global de la Iglesia, presentamos esta segunda parte de nuestra obra, dedicada a los temas de la pastoral especial, sistematizada desde el tratamiento mismo de la evangelización para ver las distintas acciones que comprenden sus etapas y para detenernos en aquellas estructuras eclesiales que las sustentan.

I. NOCION DE EVANGELIZACION

La evangelización, tal y como hoy la entendemos, es el contenido de la misión de la Iglesia. Su origen y su esencia proceden del paralelismo entre Iglesia y Cristo que tantas veces hemos repetido a lo largo de esta obra.

Si la misión de Cristo ha consistido en traer la buena noticia del Reino a todos los hombres, noticia capaz de transformar este mundo y abrirlo a una esperanza de plenitud con el anuncio de la paternidad de Dios y la comunión fraterna de los hermanos, la Iglesia vive para continuar su anuncio en medio de nuestro mundo. La Iglesia se separa, si podemos hablar así, de la noticia de Jesucristo en que ahora él mismo es el contenido de su Evangelio. A Cristo anuncia, de Cristo vive, en Cristo espera. Cristo es el contenido de su misión y lo que ella aporta al mundo. En su misterio pascual se resume su palabra, de él se alimenta y desde su fuerza pretende vivir.

También el concepto de evangelización está caracterizado por la presencia actuante del Espíritu del Resucitado, cuyo envío por parte del Padre en el misterio pascual identifica ambas misiones y hace posible la tarea de Cristo perennizándola en medio del mundo a tra-

[3] Cf. HORTELANO, A., *Nueva Evangelización. Ofrecer la Buena Nueva al hombre de hoy* (Madrid 1991), p.14-15.

ves de la existencia de la Iglesia El Espiritu la hace vivir, la impulsa a la mision, transforma el corazon de los hombres y ayuda a instaurar un mundo nuevo en el que esten presentes las caracteristicas del Reino mientras peregrinamos hacia su plenitud

Sin embargo, hemos de constatar que el termino «evangelizacion» ha tenido una evolucion clara a lo largo de los ultimos años, especialmente desde que la teologia de la mision ha estado tan presente en la teologia pastoral De hablar de evangehzacion como el llevar el primer anuncio del evangelio a los que no lo conocian, por medio, ante todo, del ministerio de la palabra, la evangehzacion ha llegado a comprenderse como el proceso global de vida en el interior de la Iglesia De este modo, se habla de etapas de la evangelizacion en el camino hacia la plenitud creyente y se contemplan las distintas acciones que la evangelizacion abarca

Tanto es asi que facilmente podemos hacer reduccionismos en el tratamiento de la evangelizacion, ya sea por entenderla como una etapa en la accion de la Iglesia —en este caso seria la primera la del primer anuncio de Jesucristo—, ya sea por entender que bajo su concepto solamente se encierran determinadas acciones eclesiales Veamos un ejemplo no muy distante en el tiempo

> «Desde un angulo teologico-pastoral podemos afirmar que la evangehzacion es el ministerio fundamental de la Palabra de Dios dirigido a los no convertidos para ponerlos en contacto con el evangelio del Señor mediante la palabra y los signos cristianos y hacer asi presente en el mundo real de los hombres el señorio de Dios a traves de la fuerza del Espiritu y del cuerpo apostolico» [4]

El concepto de evangehzacion asi descrito es solamente el inicio de la mision de la Iglesia, el anuncio de Cristo a los que no lo conocen, y se desarrolla fundamentalmente por el ministerio de la palabra Un concepto asi, visto desde nuestra perspectiva de hoy, resulta reductor tanto en el espacio como en el tiempo

Es verdad que un fondo de esta definicion ha permanecido siempre y permanece en el concepto de evangelizacion, pero el ser evangelizados no termina con la aceptacion de la fe ni con la recepcion del bautismo, sino que continua en la vida de la Iglesia, incluso cuando ella ya esta evangelizando Actualmente hablamos de evangehzacion identificandola con la totalidad del ser de la Iglesia contemplado desde la mision Por eso, unos años mas tarde, se podia ya dar esta otra definicion

[4] FLORISTAN USEROS *Teologia de la Accion Pastoral* 343 Hoy por supuesto ninguno de los autores habla de la misma manera del tema

«Evangelizacion es el proceso total mediante el que la Iglesia
— anuncia al mundo el Evangelio del Reino de Dios,
— da testimonio entre los hombres de la nueva manera de ser y de vivir que el inaugura,
— educa en la fe a los que se convierten a el,
— celebra en la comunidad mediante los sacramentos la presencia de Jesucristo y el don del Espiritu,
— impregna y transforma con su fuerza todo el orden temporal» [5]

El concepto, como vemos, se ha ampliado mucho De una accion puntual primera se ha pasado a la totalidad de la mision eclesial, pero hay algo que siempre ha estado presente, la centralidad del anuncio explicito de Jesucristo Este anuncio es el objeto directo de la accion de la Iglesia, y solamente desde el se entienden otras acciones tambien necesarias [6] Jesucristo es la Buena Noticia, el contenido central de la evangelizacion De su anuncio depende todo lo demas La *Evangelii nuntiandi* nos lo recordaba al hablar del contenido central de la evangelizacion

> «Evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios, revelado por Jesucristo mediante el Espiritu Santo Testimoniar que ha amado al mundo en su Hijo, que en su Verbo encarnado ha dado a todas las cosas el ser, y ha llamado a los hombres a la vida eterna ( ) La evangelizacion tambien debe contener siempre —como base, centro y a la vez cumbre de su dinamismo— una clara proclamacion de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvacion a todos los hombres como don de la gracia y de la misericordia de Dios» [7]

Sin embargo, este anuncio explicito de Jesucristo y las consecuencias que de el derivan por su aceptacion terminan siendo la razon y el objetivo de la totalidad de acciones pastorales en la Iglesia Siendo esto asi, podemos correr el riesgo de identificar con la evangelizacion cada una de las acciones y perder la vision global que nos hace situar a cada una de ellas en su puesto [8]

Una definicion mucho mas descriptiva de evangelizacion es la que se daba en el Congreso de Evangelizacion, celebrado en 1985, en la ponencia segunda, que recogia tambien lo que distintos miembros de la Iglesia española habian hecho llegar a los preparativos del

[5] Comision Episcopal de Enseñanza y Catequesis *La Catequesis de la Comunidad* (Madrid 1983) 169
[6] Cf Flecha Andres J R «Modo y estilo de la evangelizacion» en *Teologia y Catequesis* 1 (1985) 48
[7] N 26 27
[8] Cf EN 17

Congreso. Es una definición que retoma perfectamente las aportaciones de la *Evangelii nuntiandi* y se pronuncia en el mismo sentido que toda la exhortación:

> «Evangelizar es ofrecer una Buena Noticia que se presenta a sí misma como el principio más hondo y decisivo de salvación para el hombre. Esa Buena Noticia consiste, en definitiva, en que Jesús, el Cristo, que pasó por el mundo haciendo el bien y que fue crucificado, está vivo, presente y operante en los creyentes de la comunidad cristiana y es la forma de vida de esta comunidad y de sus miembros. A través de ellos, El es capaz de incidir en la sociedad donde esa comunidad cristiana está inserta, de tal forma que también los de "fuera de la comunidad" puedan llegar a percibir que el Reino de Dios está cerca.
>
> Esta presencia de Cristo con los suyos, creadora de comunión, aparece como el cumplimiento de las promesas y de las "figuras" o anticipaciones que a lo largo de la historia recibía la humanidad por parte de DIOS. La persona y obra de Jesús, entregado a la muerte para que de El brote la vida para todos, da pleno sentido a todos los ensayos de plenitud que el hombre ha recibido o realizado en la historia, y al mismo tiempo, es la síntesis de todos ellos» [9].

Analizando esta definición, tendríamos estas dimensiones esenciales que se despliegan en la centralidad del anuncio explícito de Jesucristo, de su vida, su muerte y su resurrección:

— que en su persona se da una Buena Noticia a los hombres, la noticia de su salvación;

— que su presencia resucitada opera en la comunidad de los creyentes;

— que El, a través de su comunidad, actúa en el mundo y lo transforma para que se vaya convirtiendo en el Reino de Dios;

— que en esta presencia suya entre los hombres se ha cumplido la revelación total de Dios, que se había ido dando de una forma histórica y progresiva;

— que la vida que brota de El responde a todas las aspiraciones de la humanidad y lleva al hombre a su plenitud de felicidad.

Si viéramos la evangelización desde el punto de vista del que la recibe, diríamos que un hombre está evangelizado cuando:

— responde a la evangelización con la fe. La fe es la respuesta libre y comprometida del hombre al ofrecimiento de Dios que se entrega en la evangelización;

— responde a la evangelización con la conversión. El cambio de vida por la apertura y la relación con un Dios que se ha dado en

[9] *Evangelización y hombre de hoy* (Madrid 1986), 118.

amor en la vida y muerte de Jesús de Nazaret implica encarnar el sentido y las actitudes fundamentales de vida que él tuvo;

— responde a la evangelización con la adhesión a la Iglesia, lugar fundamental de su presencia resucitada en medio del mundo y de compartir su vida y la de los otros creyentes en la comunidad y en la celebración de los sacramentos;

— responde a la evangelización con su acción transformadora del mundo desde aquel en el que cree. Ser evangelizado es también un compromiso con el mundo, el compromiso de anunciar una salvación que será plena en la escatología, pero que ya está actuando históricamente a través del trabajo y el esfuerzo de los que creen.

Cuando estas cuatro respuestas están presentes en la vida de los hombres, podemos hablar de que están evangelizados. Lógicamente estas respuestas no son sucesivas, sino que se van dando simultáneamente; ni son automáticas, sino que se van realizando a través de un proceso transformador.

De ahí el que pueda haber desfases en el proceso de la evangelización al no comprender la evangelización de un modo totalizante, sino selectivo y parcial. Ahí se sitúa el problema de haber engrandecido la respuesta desde la pertenencia a la Iglesia y la celebración de sus sacramentos olvidándonos de la fe, la conversión y el compromiso, o el problema de haber hecho del evangelio una fuerza transformadora de las estructuras de este mundo olvidándonos de su apertura a la trascendencia.

Junto al contenido central de la evangelización, existen otros elementos que completan o encarnan este contenido central en los distintos hombres de los distintos tiempos. Ello ha dado el resultado de distintos modelos de evangelización. Aun coincidiendo todos en su contenido central, la Iglesia ha evangelizado de modos distintos en los distintos tiempos y en los distintos lugares. Ello se debe a que ha recalcado de modo diferente los otros aspectos que, sin ser el central, han de acompañar necesariamente a la evangelización para que ésta sea posible.

La Iglesia siempre ha tenido como misión este anuncio explícito de Jesucristo y desde él se puede evaluar su acción. Pero esta acción nunca es separable de la forma concreta de su realización. No se puede separar el anuncio de Jesucristo y su evangelio de una determinada manera de hacerlo. Por eso, el modo concreto de evangelizar incide de una forma directa en el contenido mismo de la evangelización, aunque podamos distinguir mental y metodológicamente una cosa de la otra. Porque la evangelización es la suma de muchos factores y no sólo el resultado de la acción del que evangeliza, esos factores han de ser analizados y tenidos en cuenta para hacer un planteamiento correcto de la evangelización en la Iglesia.

Y aquí entraría de lleno el tema de los modelos tanto de evangelización como de Iglesia, tema tan discutido en los últimos años [10]. Entendiendo correctamente qué se quiere significar con el término «modelo», hay que afirmar que la evangelización no es uniforme y que responde a esquemas distintos. El mismo Jesús así lo hizo y no anunció la Buena Noticia a todos siguiendo las mismas pautas. Quiso siempre que el anuncio del Reino se encarnara en las características concretas de cada persona. Pero para cada uno hubo una palabra, un gesto, un comportamiento de Jesús. No anunció la Buena Noticia de la misma manera a la samaritana que al joven rico; ni les planteó las mismas exigencias, aunque la radicalidad de su respuesta tuviera que ser la misma y a los dos se les estuviera llevando al mismo descubrimiento.

Muchas veces aquí se encuentra el gran problema de la evangelización y para el que no hay respuestas prefabricadas. Sabemos que hemos de anunciar a Jesucristo al mundo, pero siempre nos preguntamos por la forma concreta, cuando para esto no hay respuesta y solamente el mismo evangelizador puede darla. Sabemos, además, que la uniformidad en la forma de concebir una pastoral evangelizadora no nos lleva a nada y que las circunstancias de aquellos a los que va dirigida la evangelización han de ser tenidas en cuenta porque en ellas tienen que vivir la salvación de Jesucristo.

Esto diversifica y complica la acción pastoral evangelizadora de la Iglesia, pero es totalmente necesario. El mensaje del evangelio ilumina la vida concreta del hombre y le da la luz de la salvación. La vida de Jesús y el repaso por la historia de la acción pastoral es una magnífica muestra de cómo cada persona es tenida en cuenta en su particularidad.

Una evangelización entendida de un modo uniforme y similar en cada situación de la Iglesia y del mundo desconoce realmente a aquellos a los que va dirigida. Por eso, la evangelización necesita de la inculturación como medio de eficacia, a la vez que la atención a las situaciones concretas de los hombres en las que se encarna para ser significativa de la salvación escatológica y liberadora de las opresiones que no permiten vivir una auténtica humanidad.

[10] Recordemos, a este propósito, las primeras páginas del tema séptimo, en las que aclarábamos el significado del término «modelos».

II. EVANGELIZACION E IGLESIA

La exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi* se detiene de un modo especial en mostrar la relación estrecha que existe entre el tema de la evangelización y el de la Iglesia [11]:

— La Iglesia nace de la acción evangelizadora de Jesús. Su anuncio del Reino, sus palabras y sus obras, encuentran respuesta en la formación progresiva de una comunidad que, enriquecida por el don del Espíritu, será el fruto de su vida.

— La Iglesia es enviada por él a evangelizar. La misma misión que había recibido del Padre se continúa y perpetúa en la misión de la Iglesia, gracias a la donación del Espíritu que la eterniza, la interioriza y la universaliza.

— La Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. El evangelio continúa siendo en la Iglesia fuente de su misión, criterio de su actuación, pauta para su autocrítica, exigencia de conversión. Confrontarse continuamente con el evangelio es raíz y razón de cada una de sus acciones pastorales.

— La Iglesia es depositaria de la Buena Nueva que debe ser anunciada. El evangelio permanece en ella con la exigencia de su anuncio a todos los hombres de todos los tiempos. Y la Iglesia ha de hacer de este evangelio, íntegro y celosamente guardado, respuesta a los problemas y a las inquietudes humanas. Para ello es necesario que tenga continuamente un talante de encarnación histórica y cultural en los distintos pueblos y en las distintas épocas, a la vez que profundiza en su inabarcable riqueza por la meditación y el estudio para encontrar en ella la palabra y la acción que ha de dirigir a cada hombre y a cada pueblo en la catolicidad del tiempo y del espacio.

— La Iglesia misma envía a los evangelizadores. De hecho, todo miembro de la Iglesia es, por el mero hecho de pertenecer a ella, un evangelizador. La misión total de la Iglesia se individualiza en cada uno de los que la forman, en todo el Pueblo de Dios sin excepción. Pero, dentro de la Iglesia, se dan también ministerios concretos que se refieren a la misión de evangelizar y a la custodia del contenido de la evangelización. Estos ministerios proceden de la misión total de la Iglesia y actúan desde su mandato.

Para que la Iglesia pueda llevar a cabo su misión evangelizadora, es necesario que se cumplan una serie de exigencias que la misma evangelización lleva consigo. En caso contrario, la evangelización no pasará de ser más que una teoría. Estas exigencias son:

— Es imprescindible que la Iglesia autentifique con la verdad de su testimonio aquello que anuncia. Una vida que no ha sido conver-

[11] Cf. n.15.

tida por el contenido de lo que anuncia es un contrasigno de la validez de su misión.

— Es necesario que la Iglesia haga un anuncio explícito del contenido central de su evangelización. Hasta que esto no llegue, podemos decir que la evangelización no se está produciendo y que nos encontramos aún en tareas preevangelizadoras. Puede ser que las circunstancias aconsejen retrasar este anuncio explícito, puede ser que haya que dar signos previos que cuestionen a aquellos a quienes se va a evangelizar, pero lo cierto es que las palabras deben aclarar los hechos y que el cristiano ha de dar razón de su esperanza.

— La evangelización no tiende a la transmisión de conocimientos y saberes, sino que busca la adhesión personal y comunitaria a Cristo, contenido esencial del evangelio.

— La evangelización ha de ser verificada también por los signos concretos de quienes evangelizan, entre los que destacan la transformación y la promoción del hombre. Los ciegos ven, los cojos andan... y los pobres son evangelizados. Desde el evangelio, la opción por los pobres se manifiesta como signo preferente de la autenticidad de la evangelización.

— La evangelización se manifiesta auténtica cuando aquel que ha sido evangelizado comienza a su vez a evangelizar. No se puede separar la fe del testimonio. Quien ha encontrado a Cristo está en la imperiosa necesidad de anunciarlo. Todo encuentro con el resucitado se ha manifestado como tal en el testimonio que de él se da.

III. ETAPAS DE LA EVANGELIZACION

Como hemos visto a lo largo del tema, la evangelización no es un fenómeno que se produzca automáticamente, sino un proceso continuo en la vida de los creyentes. Podemos decir que dura toda la vida, desde el momento en que se oye hablar por primera vez de Cristo y de su evangelio, o se perciben sus signos. En este proceso distinguimos fundamentalmente tres etapas, que ya se han hecho famosas en el tratamiento del tema:

— la acción misionera (con los no creyentes);

— la acción catecumenal (con los recién convertidos);

— la acción pastoral (con los fieles de la comunidad cristiana).

Sin embargo, es difícil que estas tres acciones, lógicas en sí y en su desarrollo, puedan ser así divididas en nuestra Iglesia. El nacimiento dentro de una fe, la recepción del bautismo antes del proceso catecumenal, la dispersión de la iniciación cristiana, etc., producen unas serias dificultades pastorales de las que vamos a tratar a partir de ahora.

En nuestra pastoral actual, interesan, de un modo especial, las dos primeras etapas. Y de un modo especial nos interesa la segunda por ser la que más dificultades pastorales plantea, dificultades que se encuentran más agravadas por las diferentes posturas y los distintos planteamientos de teólogos, liturgistas y pastoralistas. Ciertamente es la acción pastoral la que claramente se identifica con la acción eclesial, pero la acción misionera y la catecumenal ponen las bases para la misión de la Iglesia y para cada una de sus acciones.

Vamos a describirlas en sus grandes rasgos para hacer de ellas después el tema de esta segunda parte de nuestra obra.

1. Acción misionera

Es la acción evangelizadora destinada a aquellos que no conocen el evangelio y que tiene como finalidad la conversión, o la aceptación global de Cristo. Esta acción, en teoría, tendría que desembocar en el proceso de la iniciación cristiana.

Esta acción se desarrolla, ante todo, por el testimonio de la vida cristiana en medio del mundo y comprende tanto las acciones de los creyentes como las palabras en su unidad: acciones que son la explicitación y la muestra de la verdad de las palabras y palabras que aclaran el sentido y muestran la razón de las acciones.

Por eso, son agentes de esta acción todos los cristianos que, allí donde estén, en el momento del proceso evangelizador en el que se encuentren, con sus acciones y con sus palabras han de ser el primer anuncio del evangelio para los hombres con los que viven.

El lugar de esta acción misionera claramente se encuentra en los distintos ambientes en los que los hombres desarrollan la totalidad de su existencia. El evangelio ha de impregnar las distintas estructuras humanas. El mundo entero, con sus estructuras y con sus hombres, es campo para la misión de la Iglesia.

2. Acción catecumenal

Es aquella acción por la que quien se ha convertido y aceptado la fe es introducido en la Iglesia por medio de la catequesis, por la participación en sus misterios y sacramentos, por los comportamientos morales y testimonio que brotan de su incorporación. Es lo que llamamos iniciación cristiana, que comprende la iniciación en todo lo que la Iglesia es para adherirse plenamente a ella: la palabra, la caridad, la comunión y la celebración.

La acción catecumenal es un momento del proceso total de evangelización, momento señalado y de vital importancia, ya que de él saldrá el verdadero cristiano.

Dentro de este momento, una catequesis integral debe ocupar el centro del proceso. La catequesis, entendida desde la comunidad cristiana que integra al nuevo creyente en todo aquello que la constituye y que capacita para la misión global de la Iglesia, ha de tener su puesto en una pastoral eclesial que le dedica uno de los momentos más intensivos de su proceso. Desde él, el nuevo creyente puede confesar su fe con sus palabras y con sus obras, con el testimonio de la totalidad de su vida [12].

Dentro de las acciones pastorales, esta acción catequética ha de tener su propia identidad que la distinga del resto de acciones por su misma naturaleza y por los fines específicos que persigue. Desde ella, aunque encontremos elementos catequéticos en otras acciones, hemos de programar y sistematizar la catequesis propiamente dicha.

De la misma manera, esta acción tiene sus agentes propios, los catequistas, aunque se dé en el ámbito global de la comunidad cristiana y toda ella tome parte activa en el proceso. Sin embargo, el ministerio de la catequesis, con su preparación y formación específica, es carisma y encargo ministerial de la comunidad eclesial que exige sus condiciones y que repercute vitalmente en la formación de la misma comunidad cristiana.

Esta acción es tarea fundamental e insustituible de la Iglesia. Su falta o una concepción reductora o pragmatista de su ser degenera en la ausencia de auténticos cristianos en la Iglesia.

Esta formación integral de la fe está asentada sobre el anuncio misionero que ha de llevar a quien lo escucha a la primera conversión al evangelio, decisión libre, insustituible por nada o por nadie en el camino de la fe. La catequesis presupone esta actitud radical de conversión. Así, en nuestra Iglesia y en su práctica habitual, la catequesis tiene que estar entremezclada con una evangelización misionera para que el catequizando dé ese paso necesario para la misma acción catequética: la adhesión y la decisión personal al evangelio. Y ésta es necesario que se dé en la vida, cuando sea y como sea; pero, sin ella, la evangelización no es tal.

3. Acción pastoral

Es la acción de la Iglesia, de la comunidad cristiana que, evangelizada, continúa la misión de Cristo en el mundo y anuncia y lleva la

[12] Cf. *La Catequesis de la Comunidad*, 20.

salvación a los hombres. Esta acción es el fin de la evangelización, a la vez que es ella misma la raíz y la fuente de la evangelización.

La Iglesia, formada por cristianos iniciados y evangelizados, es anuncio y señal para el mundo de la salvación, a la vez que ella la vive ya sacramental e intrahistóricamente. En la acción pastoral la Iglesia:

— Vive en su comunión, realizada y hecha visible en sus comunidades concretas, la comunión con el misterio de la Trinidad que se ha revelado a los hombres y con los demás hermanos que han aceptado su salvación por la inserción en la muerte y en la resurrección de Jesús. Esta comunión es la fuente más profunda de la misión al mundo y de la evangelización activa, porque el misterio de la comunión de Dios abierto a los hombres es el origen de toda misión en la Iglesia. La comunión no es estática, sino dinámica; tiende por su misma esencia a crecer y a hacer partícipes a todos los hombres y a todos los pueblos a lo largo de la historia hasta que llegue el momento en que todos los hombres comulgarán con Dios y entre sí en el Reino.

— Vive las realidades mundanas como anticipo y anuncio del Reino de Dios transformándolas desde el mensaje de Jesucristo y desde los cielos nuevos y la tierra nueva que esperamos. Desde su propia conversión, lograda por la respuesta en la fe al anuncio de la salvación de Jesucristo, vive las actitudes y los valores evangélicos en medio del mundo, trabajando por la comunión humana, sirviendo a los hombres, especialmente a los más necesitados, y transformando las estructuras del mundo desde las características del Reino: la paz, la justicia, la verdad y la vida, el amor y la gracia.

— Profundiza continuamente en el misterio de Cristo y de su evangelio por medio de su formación, su contemplación, la escucha de la palabra y el testimonio de los otros cristianos. Aunque la acción catequética haya dado a la Iglesia un conocimiento global de Jesucristo, de su doctrina y de sus exigencias, la profundización en un misterio inabarcable siempre es progresiva. Esta profundización del misterio de Cristo es también fuente de palabra y testimonio para el mundo, exigencia del anuncio de Cristo para los hombres, interpretación de los signos de los tiempos, fuente de una nueva catequización.

— Celebra en sus sacramentos la salvación que se hace presente en medio de la comunidad por la fuerza del Espíritu del Resucitado. Esta salvación se hace especialmente presente en la celebración de la Eucaristía, en la que los hombres participan de la acción redentora del Señor y se constituyen en comunidad que es en el mundo anticipo de la comunión del Reino. La Eucaristía hace la Iglesia y es, por ello mismo, también fuente de misión. La comunidad que se quiere y se ama celebra el perdón de sus pecados, el amor, la vida y la

muerte. Siente en medio de ella la presencia del Resucitado por la acción de su Espíritu y abre su comunión a la creación de comunión humana.

Para que esta acción de la Iglesia sea posible, la misión esencialmente idéntica de todos los cristianos se diversifica en distintos carismas y ministerios que crean la comunidad, están al servicio de ella y hacen posible la evangelización. Gracias a esta diversidad de ministerios, la acción evangelizadora de la Iglesia puede llegar a todos los lugares del mundo y de la historia para anunciar la Buena Noticia a los hombres. En la medida en que estos carismas y ministerios son respetados y potenciados, la acción evangelizadora de la Iglesia se hace más eficaz. Por ello, es importante que, en este momento de la acción pastoral de la Iglesia, cada cristiano encuentre su puesto y sepa dar respuesta a su vocación desde el servicio a la comunidad y desde su construcción.

Como vemos, en la acción misionera y en la acción catecumenal se insiste en la evangelización tomada en un sentido pasivo, en el ser evangelizados, mientras que la acción pastoral insiste más en la evangelización activa, hacia el exterior de la Iglesia, hacia aquellos que no pertenecen a sus límites visibles. Aunque ambas evangelizaciones están presentes en cada una de las acciones, es importante el que hagamos esta distinción para que llegue realmente la tercera etapa del proceso evangelizador, sin la que la evangelización en la Iglesia sería muy pobre.

Esta distinción de los tres momentos del proceso de evangelización es más teórica que práctica. En nuestro cristianismo actual no se dan estos pasos como se han descrito y la práctica pastoral no los respeta en su definición teórica. Sin embargo, es necesario estudiar cuáles son las características de cada paso y qué es lo que tiene que lograr cada etapa en la persona que es evangelizada para saber dónde está y cómo tiene que ser la madurez cristiana. La distinción metodológica nos ayuda, sin duda, a estudiar los problemas planteados por la práctica pastoral de nuestra evangelización.

IV. LA NUEVA EVANGELIZACION

Para concluir este tema introductorio de todo lo que va a ser la segunda parte de la teología pastoral, es necesario aportar algunas ideas al tema tan continuamente recordado de la nueva evangelización [13] y que parece ser hoy el origen y la fundamentación de todos los proyectos pastorales.

[13] Para una aproximación al tema, cf. el número monográfico de *Misión Abierta* de noviembre de 1990.

Ultimamente el tema de la evangelización se ha visto repetido continuamente desde la terminología de la nueva evangelización, palabra ligada al pontificado de Juan Pablo II, que ha tenido un gran éxito en su expansión. Aunque su formulación ha sido progresiva y sus contornos no están aún delimitados, especialmente en sus consecuencias operativas, ha calado hondo en el lenguaje eclesial de nuestros días, sin que se haya visto exenta de contestación.

Por una parte se contesta el término en sí, ya que la evangelización nunca puede ser llamada nueva, porque lo nuevo es el Evangelio que ha sido siempre contenido de la misión eclesial. Por otra, se quiere ver en la nueva evangelización un programa pastoral de tipo restauracionista en el que la vuelta al pasado sea propiciada y potenciada [14].

Sin entrar en esa problemática porque nos desborda ahora, sí quiero advertir que existe todo un problema terminológico que nos convendría aclarar en estos momentos en torno a la evangelización, porque, si analizamos los distintos escritos magisteriales y teológicos, el concepto no coincide en ellos.

Cuando Pablo VI escribió la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* hacía una división, dentro de la complejidad de la evangelización, entre su contenido central y todo el resto de temas. Pues bien, el contenido central es inmutable, es transmitir el evangelio de Cristo, a Cristo mismo que es eterna novedad, y en este sentido no podemos hablar de nueva evangelización. La novedad ha de ser buscada más por todos los temas complementarios, entre los que destaca una situación nueva en la humanidad. El mismo nombre, por esta contradicción, ha causado recelo entre los autores [15].

El concepto de nueva evangelización no es nuevo. Viene siendo repetido en sus contenidos desde los comienzos de este siglo con toda la teología de la misión desarrollada en todas las eclesiologías actuales. Pero hemos de reconocer que ha sido puesto en candelero en la actualidad gracias a la formulación del papa Juan Pablo II y a la insistencia en los últimos años de su pontificado en la urgencia de esta postura por parte de la Iglesia.

Ciertamente, aunque haya un contenido central en la evangelización, las situaciones de la humanidad y de los grupos humanos que

[14] Cf. MARTÍN VELASCO, J., «La nueva evangelización. Ambigüedades de un proyecto necesario», en *Misión Abierta* 5/90, 87-97; FLORISTAN, C., «Nueva evangelización. Ambigüedades y exigencias», en *Sal Terrae* 79 (1981) 879-891.

[15] «Muchos rechazamos el calificativo "nueva", aplicado a la evangelización. Por una razón elemental: la evangelización, lo mismo que el evangelio, es la Buena Nueva novísima de Jesús. En consecuencia, calificar de "nueva" a la evangelización es rebajarla de categoría, reduciendo a "nuevo" lo que es novísimo. Por otra parte, no se trata de que nosotros hagamos una nueva evangelización, sino de que la evangelización nos haga nuevos a nosotros». FERNANDEZ RAMOS, F., «La evangelización cristiana», en *Studium Legionense* 33 (1992) 14.

deben ser evangelizados influyen poderosamente en los modelos de evangelización.

Dentro de nuestro siglo, el Concilio Vaticano II quiso responder al reto que le planteaba un mundo nuevo con una transformación de la Iglesia, de su postura hacia el mundo, de su diálogo con él. Consciente de su misión, y basada en el amor que la funda, el acontecimiento conciliar supuso una apuesta clara por la evangelización. El momento quizá más claro fue el de la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et spes,* fruto maduro de la misma celebración conciliar, en la que la Iglesia replanteaba su actividad pastoral desde el diálogo y la escucha de los signos de los tiempos. Como ya hemos estudiado, la misma postura del Concilio responde a la teología y a la pastoral de los años anteriores que, quizá con otra terminología, abordaron directamente el tema que hoy subyace a la nueva evangelización.

Repasando la situación de nuestro mundo 30 años después, nos encontramos con una situación nueva en la humanidad que ya no refleja un mundo tal y como nos fue descrito por la constitución pastoral y que, en parte, no ha respondido al desarrollo y evolución que entonces, con un cierto optimismo, se preveían. Y ante una situación nueva, es lógico que se plantee un nuevo modelo de evangelización para que la misión de la Iglesia siga estando presente en medio de nuestro mundo y siga siendo significativa y constructora para él.

La situación de nuestro mundo ya no es la misma que reflejaban los primeros números de la constitución pastoral. Hoy nos encontramos con una situación global que no puede ser juzgada de la misma manera y que no es mejor que la de los años sesenta y cinco. Quizá nuestra situación occidental ha progresado materialmente mucho, pero la situación completa del mundo, en el que la injusticia es manifiesta, y la crisis de los valores en occidente son realmente preocupantes. En esta situación, hay que reconocer especialmente en el viejo mundo que hemos venido pasando de una sociedad sociológicamente cristiana a una sociedad basada en principios que contradicen el cristianismo y que están presentes en nuestra cultura dándole una configuración concreta.

Y una situación de este tipo presenta problemas para el diálogo con la Iglesia que quiere ser sentido para el mundo desde la trascendencia. Así, surgen dos tentaciones que vemos repetidas continuamente en nuestros días: la confrontación que sustituye al diálogo [16] y la vuelta al pasado en forma de añoranza [17]. Cualquiera de

[16] En una situación de la humanidad como la actual, no es extraño ver posturas de cerrazón y de confrontación que van desde la intransigencia hasta la aparición de grupos y movimientos de carácter combativo más que dialogal.

[17] Algunos de los libros aparecidos recientemente propugnan una nueva evangeli-

estas dos manifestaciones está lejos del espíritu de la *Gaudium et spes* [18]. No se trata de que haya que identificarse con el mundo, ya que sería pérdida de identidad eclesial e infidelidad a la propia misión, pero el diálogo y la construcción de un nuevo mundo y una nueva sociedad son postulados necesarios para la evangelización y para la presencia de la Iglesia en medio de la sociedad.

1. Tres momentos en su desarrollo

Tal y como ha sido estudiado ya en numerosos autores, el concepto de nueva evangelización ha tenido tres momentos en su desarrollo:

— Su primera mención [19] tiene lugar en el continente latinoamericano en el trasfondo del quinto centenario del descubrimiento y evangelización de América [20], cuando se citan por primera vez las características de su novedad «por su ardor, por sus métodos y por su expresión». Repetido el mensaje con frecuencia a Latinoamérica, la novedad en un primer momento ha sido entendida con relación a la primera evangelización de la que se cumplían los quinientos años, sin que esto supusiese un desprecio de la primera.

— En un segundo momento, el mismo término comienza a aplicarse a la realidad europea [21]. La nueva evangelización tiene unas características peculiares en los países tradicionalmente cristianos, para los que se ha acuñado el nombre de la reevangelización o de la segunda evangelización [22].

zación que suena a recuperación de prácticas y estilos del pasado. A modo de ejemplo, cf LASANTA CASERO, P. J., *La nueva evangelización de Europa* (Valencia 1991).

[18] Hay autores que quieren ver estos peligros bajo el concepto mismo de la nueva evangelización y, aunque mostrándose claramente partidarios del tema evangelizador, llaman la atención sobre posibles y fáciles desviaciones. Cf MARTIN VELASCO, J , «La nueva evangelización Ambigüedades de un proyecto necesario», en *Misión Abierta* 5/90, 87-97; FLORISTAN, C., «Nueva evangelización. Ambigüedades y exigencias», en *Sal Terrae* 79 (1991) 879-891.

[19] Los autores coinciden en señalar ésta como la primera mención de la nueva evangelización Sin embargo, y después de su uso primero en Medellín, en la homilía de la misa del 9 de junio de 1979 junto a la abadía cisterciense de Mogila en Nowa Huta, Juan Pablo II habló por primera vez de nueva evangelización, en un contexto típicamente polaco y refiriéndose a la nueva situación de la Iglesia de su patria en el primer milenario de su fundación. Sus palabras concretas fueron éstas. «Con la cruz hemos recibido *un signo* de que en los umbrales del nuevo milenio —en estos nuevos tiempos, en estas nuevas condiciones de vida— vuelve a ser anunciado el Evangelio *Ha comenzado una nueva evangelización,* como si se tratase de un segundo anuncio, aunque en realidad es siempre el mismo».

[20] Discurso al CELAM en Haití el 9 de marzo de 1983.

[21] Carta de Juan Pablo II a los presidentes de las Conferencias Episcopales Europeas del 2 de enero de 1986

[22] Cf. el modelo de pastoral evangelizadora en el tema séptimo de esta obra.

— Por último, a raíz de la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, la nueva evangelización es contemplada como un concepto universalista y la encíclica de 1990 *Redemptoris missio* la consagra como programa oficial de la Iglesia. Sin embargo, desde el doble origen de la terminología no es de extrañar que encontremos muy diferentes acentos en las numerosas publicaciones que se realizan sobre el tema [23]. Es lógico que así sea porque, aunque la propuesta sea de carácter pastoral global, las distintas acciones y encarnaciones han de ser sin duda diferentes.

2. Talante dialogal

Toda actitud hacia el mundo por parte de la Iglesia debe brotar del amor. La postura radical dialogante de la constitución pastoral recogiendo las ideas de la *Ecclesiam suam* es la única válida desde los textos de la revelación. Dios ama al mundo, aunque en el mundo esté presente el pecado. El amor al mundo, según los mismos esquemas conciliares, se traduce en amor a los hombres de hoy en su peculiar situación concreta. Y la forma que Dios tiene para mostrar su amor y para comunicarlo es la Iglesia que continúa en el mundo la mediación ejercida para la salvación por el cuerpo de su Hijo.

Por ello, la actitud positiva ha de ser el punto de partida de toda acción pastoral y de toda postura global de la Iglesia hacia el mundo. Lo que no se identifica en absoluto con la ingenuidad, sino con la fe. En el Vaticano II la Iglesia aprendió a comprenderse y a juzgarse a la luz de toda la historia salvífica, de modo que se descentralizó, adquirió una pastoral centrífuga de servicio desde esa revelación. No puede, por tanto, la Iglesia ponerse como punto de referencia para su postura ante el mundo, sino poner como punto de referencia la salvación.

La lejanía del mundo con relación a la Iglesia no puede, entonces, replegarla sobre sus propias estructuras, anquilosarla en sus instituciones, retrotraerla al pasado o condenarla a una pastoral de la conservación o de la supervivencia. La fidelidad a su ser, que está en la misión, la impulsa en cada momento de su historia a la salida al mundo, a que la situación concreta de cada época imponga una forma concreta de realizarla. La forma de referencia al mundo siempre será el diálogo, que ha de adquirir, sin duda, también talantes culturales. De ahí que el tema de la nueva evangelización siempre haga

[23] Bástenos comparar los recientes libros de SEBASTIAN AGUILAR, F., *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid 1991), y de BOFF, L., *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos* (Santander 1991), para damos cuenta de las diferentes perspectivas desde las que se escriben.

una referencia muy explícita a las relaciones fe-cultura. Esta misma referencia implica una diversificación del tema en la pluralidad de culturas de la catolicidad de la Iglesia.

3. La novedad del proyecto

Poco a poco se ha ido forjando en este tiempo el concepto de nueva evangelización como respuesta global de la Iglesia a la configuración social e ideológica del mundo de hoy. Lógicamente, y esto es claro desde la pastoral de conjunto francesa de los años cuarenta, la acción pastoral de la Iglesia debe ser global si no quiere caer en los parches parciales. La Iglesia no puede poner remedio ni entrar en diálogo con cada uno de los problemas y situaciones de la humanidad de hoy si no adopta una postura de totalidad que después pueda traducirse en manifestaciones pastorales concretas en cada situación.

Esta postura de totalidad está favorecida también por la comunicación y el trasvase de ideas hoy existente. En ocasiones, podemos hablar de una cultura universal que no impide la existencia de culturas diferentes y de un pluralismo pastoral, pero es indudable que hay rasgos que hoy caracterizan a la humanidad.

¿Dónde está su novedad? [24]:

— nueva en sentido temporal, en cuanto sucede a una evangelización precedente y que ha tenido características distintas en los distintos lugares;

— nueva en sentido socio-cultural porque la situación social, cultural, religiosa y eclesial es nueva respecto a un pasado cercano y lejano;

— nueva en sentido personal y eclesial porque exige un nuevo desafío apostólico en las personas y en las comunidades que han de evangelizar desde su propia evangelización;

— nueva en sentido histórico-teologal porque relee el evangelio, lo reinterpreta, y reformula y actualiza alguno de sus valores para esta situación actual.

Su formulación la podemos encontrar bien reflejada en el reciente plan pastoral de la Comisión Episcopal del Clero [25]:

> «Estimulada por la profunda mutación del momento presente, esta nueva evangelización viene exigida por una viva conciencia del fenómeno de la increencia, del vacío que ésta deja en el hombre y

[24] Tomamos las características de su novedad en las palabras de MIDALI, M., en un seminario universitario. Cf. VANZAN, P. (ed.), *La teologia pastorale* (Roma 1993), 143-144.

[25] *Sacerdotes para la Nueva Evangelización* (Madrid 1990), 7.

del impacto que produce incluso entre los creyentes Se apoya en la firme convicción de la necesidad y actualidad del mensaje evangélico, tanto para los que fueron ya evangelizados cuanto para los que no lo han sido todavía Tal convicción reclama "una ilusionada y tenaz proclamación del evangelio" Tiene como meta crear una comunidad creyente al servicio de una civilización del amor, que encuentra en la cultura de la solidaridad su expresión privilegiada Se expresa en un anuncio explícito del mensaje cristiano en toda su integridad y vitalidad y en un testimonio individual y comunitario que respalda dicho anuncio Se muestra solícita por asumir, purificar y transformar las nuevas manifestaciones del despertar religioso contemporaneo Esta traspasada por un amor preferencial a los pobres y "tiene como parte indispensable la accion por la justicia y las tareas de la promoción del hombre" Se muestra especialmente atenta a la inculturacion, es decir, "al ingreso del evangelio en la cultura y simultaneamente de la cultura en el evangelio" Entraña una mayor exigencia de unidad de la comunidad eclesial»

El texto, compuesto por la unión de citas textuales del magisterio de Juan Pablo II, es muestra de una postura positiva y animosa de la Iglesia hacia su ser y hacia su misión en el mundo La nueva situación de la humanidad no impide la misión de la Iglesia, sino que la reclama

Aunque encontramos discrepancias a la hora de fijar los contenidos, las acciones y las concreciones pastorales para la nueva evangelización, sí hay que afirmar que hoy es opción claramente aceptada por todos que ven una nueva lejanía entre el mundo y la Iglesia Sin embargo, los contenidos y las opciones concretas de esa nueva evangelización están aún sin determinar claramente Es bueno que exista ya la conciencia de esta acción de la Iglesia en el mundo, pero hay que reconocer que dicha opción ha de ser más claramente explicitada

Para concluir esta visión general, habría que decir que el tema de la nueva evangelización no ha hecho más que comenzar Después de un período de concienciación y de formulación del tema en sí, son necesarios planes globales de pastoral para dar la respuesta desde la acción y la programación a la nueva dirección que quiere asumir la Iglesia en su vida [26] Aunque ahora todo plan pastoral lleve el objetivo de la nueva evangelización en sus enunciados, falta aún una programación que responda a las expectativas necesarias para la Iglesia de hoy

[26] Ultimamente estan apareciendo obras en este sentido Cf, a modo de ejemplo, HORTELANO, A, *Nueva evangelizacion Ofrecer la buena nueva al hombre de hoy* (Madrid 1991), que se mueve desde perspectivas amplias, o la obra de PAGOLA, J A, *Accion pastoral para una nueva evangelizacion* (Santander 1991), que desciende a acciones pastorales mucho mas concretas

Sin duda, la planificación pastoral que responda a este modelo de nueva evangelización traerá como consecuencia cambios estructurales y de acciones en la misma Iglesia [27] Hoy por hoy, los pasos siguientes a la concienciación estan aún por dar en la vida de nuestra Iglesia, con lo que el tema carece aún de concreción.

[27] Es interesante a este respecto el libro de PLACER UGARTE, F , *Una pastoral eficaz* (Bilbao 1993), en el que se plantea el problema de la planificacion pastoral y el como de esa planificacion para que la pastoral sea realmente eficaz Hoy es lo que esta faltando al tema de la nueva evangelizacion

CAPÍTULO XII

LA ACCION MISIONERA

BIBLIOGRAFIA

DHAVAMONY, M., «Evangelización y diálogo en el Vaticano II y en el Sínodo de 1974», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas* (Salamanca 1987), 921-933; DIANICH, S., *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica* (Salamanca 1988); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Cristianos de presencia y cristianos de mediación* (Santander 1989); ID., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991); HENRY, A. M., *Esquisse d'une nouvelle théologie de la mission* (París 1959); MATESANZ RODRIGO, «La Iglesia al reencuentro de la misión», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La transmisión de la fe en la sociedad actual* (Estella 1991), 38-71; MULLER, K., *Teología de la misión* (Estella 1988); ROSSANO, P., «Teología de la misión», en MS IV/1, 517-546; SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Teología sistemática de la misión* (Estella 1991); SUENENS, L., *La Iglesia en estado de misión* (Bilbao 1955).

Aclarado el problema terminológico al que hacíamos mención en el capítulo anterior, hoy hablamos de la misión y de la acción misionera como conceptos más limitados que el de evangelización [1], de modo que bien podemos decir que toda acción misionera es evangelizadora, aunque no podamos decir de igual manera que toda la acción evangelizadora sea misión. La misión es la primera acción en la que se basa la evangelización y el fundamento para las etapas posteriores. Es la acción evangelizadora destinada a aquellos que no conocen el evangelio y que tiene como finalidad la conversión, o la aceptación global de Cristo. Esta acción, en teoría, tendría que desembocar en el proceso de la iniciación cristiana.

Es verdad que no todo el problema terminológico queda resuelto y que hay dimensiones no explicitadas ni interrelacionadas a las que una teología de la misión debe dar respuesta [2], pero los límites de esta obra nos impiden entrar en ellas. Bástenos esta introducción para situarnos conceptualmente.

[1] Cf. GRASSO, D., «Evangelizzazione. Senso di un termine», en *Evangélisation* (Roma 1975), 38; SANTOS, A., *Teología sistemática de la misión* (Estella 1991), 390.

[2] En cuanto a la problemática presentada por la terminología, cf. FLORISTAN, C., *Para comprender la evangelización* (Estella 1993), 33-42. También MARTIN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* (Santander 1989), 111-112.

I. CARACTERISTICAS QUE DEFINEN LA ACCION MISIONERA

— La realidad, la urgencia y la necesidad de la misión no son materias opcionales para la vida de la Iglesia, sino que pertenecen a su más claro fundamento. La Iglesia es misionera por naturaleza porque Dios ha querido autorrevelarse y salvarnos; al servicio de esa revelación soteriológica, ha instituido la Iglesia. Por eso, ella no puede dejar de proclamar el evangelio, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo a través de la misión del Hijo, culmen de toda revelación [3]. La Iglesia, desde el comienzo de su ser, tiene la conciencia de haber sido enviada por Cristo con la fuerza del Espíritu a continuar la misión que él había recibido del Padre [4] y esa misión lleva consigo el imperativo de llegar a todos los pueblos y a todos los hombres con la promesa, a su vez, de la presencia de Cristo en medio de ella [5].

— La tarea de que el evangelio llegue a todos los hombres atañe a toda la Iglesia por igual, de modo que el ministerio de la misión recae sobre todo cristiano por el mero hecho de haber recibido el bautismo. Es cierto que, cuando hablamos de misión con un sentido restringido, o cuando solamente nos referimos a la misión «ad gentes», existen carismas y ministerios específicos para ciertos tipos de acción misionera; sin embargo, hoy se ha llegado al convencimiento de que, allí donde hay un cristiano, hay un testigo del evangelio que, con su vida y su palabra, lo transmite a quien no cree. Por ello, antes de hablar de agentes específicos de la acción misionera, hay que insistir en la necesidad de que todo bautizado se sienta portador de la misión de la Iglesia en medio del mundo y para él. «Se está afianzando una conciencia nueva: La misión atañe a todos los cristianos» [6].

— La acción misionera de la Iglesia es un imperativo de su misma comunión. Si, tal y como lo ha hecho el Concilio Vaticano II [7], la Iglesia encuentra el paradigma de su ser en el misterio mismo de Dios, en la Trinidad, la comunión divina se ha caracterizado por romper los límites de su propia esencia para abrirse en ofrecimiento a los hombres. La misión del Hijo y la misión del Espíritu, fundamento de la misión de la Iglesia, tienen su origen en la comunión trinitaria que se ha abierto en la autodonación de Dios en su misma revelación. Si algo distingue a la Iglesia de todo otro tipo de sociedad, es precisamente este sello de la comunión de Dios que, en vez

[3] Cf. RM 5.
[4] Cf. Jn 20,21-23.
[5] Cf. Mt 28,18-20.
[6] RM 2.
[7] LG, cap. I, n.1-8.

de cerrarse sobre sus propios límites para afirmarse, se hace ofrecimiento y donación para todos. La comunión exige la misión para que la misma comunión aumente y se vea enriquecida. La esperanza escatológica, de la que vive la Iglesia, tiene como contenido una comunión divina en la que se ha integrado toda la humanidad. Dios será todo en todos. Hasta que llegue ese momento, la Iglesia entera tiene la tarea que la funda del anuncio del evangelio a todos los hombres.

— Este anuncio del evangelio no es distinto a la invitación a formar parte de la comunidad cristiana, sino que se identifica con ella. A través de la misión, la Iglesia mantiene su comunidad y vive su comunión, ya que el objetivo final de la misión es la formación de la comunidad cristiana [8]. A la vez, la misión expresa la identidad misma de la comunión eclesial y se manifiesta como una de las dimensiones constitutivas de la vida de sus comunidades.

— La acción misionera concluye en las personas hacia las que se dirige cuando libremente dan la adhesión de su fe al evangelio recibido y convierten desde él su vida haciendo uso de su libertad [9]. Esto es: hasta que la libertad humana no ha dado una respuesta de fe y de conversión al evangelio recibido, todo hombre es destinatario de la misión de la Iglesia y su relación con ella se considera acción misionera.

No debemos perder de vista esta afirmación en un contexto de cristianismo sociológico, cuando la iniciación cristiana no se realiza por el desarrollo de sus etapas típicas, sino desde un bautismo de niños que no responde a la opción personal de fe sino a la fe de los padres y a la fe de la comunidad cristiana.

— La fuerza del Espíritu es el fundamento de la misión. Fruto del misterio pascual de Jesucristo, es quien habita en la Iglesia para que esa misión se perpetúe y se universalice, para que ella sea invitación para todos los hombres a la comunión de un Dios que nos ha amado últimamente en la misión del Hijo. Su presencia en la Iglesia asegura la posibilidad y es fuerza para la realización del anuncio del evangelio.

— Los medios para llevar a cabo la misión son las obras de todos los creyentes, los signos de la misma Iglesia y la palabra que da razón de lo que la Iglesia hace. Como en el caso del Señor Jesús, las palabras dan la razón última de un obrar y las obras manifiestan la verdad de aquello que se dice. La Iglesia con sus palabras y con sus obras transmite el evangelio e invita a la participación en su comunión.

[8] AG 15.
[9] AG 13.

Estas ideas, tan repetidas en los últimos tiempos, encuentran hoy contestación en grupos y mentalidades que, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia, identifican la misión con un proselitismo culturalmente superado, añadiendo al problema práctico de la misión en un mundo ajeno y, a veces, hostil al evangelio el problema teórico de la fundamentación de la misión misma [10]. Cuando se entiende de este modo la misión, se elimina de ella su dimensión fundamental de la palabra para dejarla reducida al mero testimonio.

> «Muchos piensan que la proclamación explícita del evangelio ya estaría superada, dado que vivimos en un ambiente dominado por la ortopraxis, la libertad y la permisividad. Hay quienes piensan que la tarea pastoral debe reducirse a dar testimonio de una vida auténtica ya que la predicación directa podría ser considerada como un atentado contra la libertad de las conciencias» [11].

Si esto fuera así, privaríamos al evangelio de su esencia y reduciríamos la tarea de la Iglesia a signos y a obras que en sí mismas pueden ser ambiguas o encontrar fundamentaciones diferentes. Al cristiano le corresponde el dar razón de su esperanza [12]. Continuar la misión de quien fue Palabra y revelación última de Dios en el mundo implica las obras y las palabras [13] íntimamente trabadas como invitación en libertad a la aceptación del Reino.

II. MISION «AD GENTES» Y MISION EN PAISES DE CULTURA CRISTIANA

Cuando hoy hablamos de la misión y de la acción misionera de la Iglesia, hemos ampliado considerablemente el tema. La misma encíclica misionera de Juan Pablo II así lo afirma:

> «Hoy la Iglesia debe afrontar otros desafíos, proyectándose hacia nuevas fronteras, tanto en la primera misión ad gentes como en la nueva evangelización de pueblos que han recibido ya el anuncio de Cristo» [14].

El nacimiento de una nueva concepción de la misión en la Iglesia debe ser situado en el ámbito francés en la década de los cuarenta, cuando, tras un análisis serio de la problemática de descristianiza-

[10] Cf. SANTOS, A., o.c., 713.
[11] Cf. DHAVAMONY, M., o.c., 932.
[12] 1 Pe 3,15.
[13] Cf. DV 4.
[14] RM 30.

ción, aparece la pregunta por una concepción de misión que llegue también al mundo tradicionalmente cristiano [15]. La situación de la sociedad y la misma situación de la Iglesia pedían una acción misionera que en el ámbito de la vieja cristiandad asegurara también la transmisión evangélica a quienes no creían, aunque en su infancia hubieran recibido el bautismo. A partir de ese momento, la teología de la misión se desarrolló incluyendo estos postulados. Nuestro concepto actual de nueva evangelización no está lejos de esta convicción.

La visión francesa ponía en discusión algo comúnmente admitido: el mundo dividido en dos partes por la *plantatio ecclesiae* y la sociedad cristiana [16]. A partir de ese momento, la misión no tiene solamente la connotación de ser realizada en los países donde no existen estructuras eclesiales, sino que se convierte también en acción pastoral donde la Iglesia ha sido ya implantada, tiene sus estructuras y desarrolla otras acciones.

El desarrollo de la teología de la misión ha sido, desde esos momentos, amplio. Ha pasado a indicar todo el aspecto histórico-dinámico de la Iglesia de modo que se ha hablado de una Iglesia en estado de misión [17]. Ha roto incluso con su dimensión intraeclesial de llevar los hombres a la fe y a la comunión de la Iglesia, para comenzar a señalar toda la problemática de la Iglesia en sus relaciones con lo que no es eclesial: la sociedad civil, las estructuras sociales, políticas y económicas, los distintos problemas humanos. Todo aquello, humano y estructural, que puede entrar en contacto con el evangelio y ser modificado por su acción salvadora entra a formar parte ahora del concepto de misión y es objetivo de la acción misionera de la Iglesia [18].

De ahí que ya no podamos definir la misión solamente desde su dirección a un nuevo pueblo caracterizado por particularidades de grupo y de cultura [19], sino que tengamos que ampliarla a nuevos contextos. Estas serían las tres situaciones englobadas hoy en el concepto de misión:

— pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales donde Cristo y su evangelio no son conocidos o faltan comunidades cristianas maduras. Es lo que tradicionalmente hemos llamado misión *ad gentes;*

[15] GODIN, H.-DANIEL, Y., *France, Pays de mission?* (Lyon 1943).

[16] Cf. DIANICH, S., *Iglesia en misión* (Salamanca 1988), 27.

[17] Cf. SUENENS, o.c.

[18] Cf. DIANICH, o.c., 28.

[19] Cf. FRIEDLI, R., «Missione», en RAHNER-GOFFI (ed.), *Dizionario di Pastorale* (Brescia 1979), 438.

— comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas. Irradian el testimonio del evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad pastoral de la Iglesia;

— grupos enteros de bautizados que han perdido el sentido vivo de la fe o no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una vida alejada de Cristo y de su evangelio. Necesitan una nueva evangelización o reevangelización [20].

La acción misionera ya no es, por tanto, una acción que ha de desarrollarse solamente en los países de misión, sino que podemos considerar países de misión a toda la Iglesia, aunque en cada uno de ellos se presente con unas exigencias distintas.

Hay una única misión eclesial que se diversifica ya sea por los grupos humanos a los que se dirige, ya sea por los métodos y medios utilizados respondiendo a cada uno de ellos [21].

La nueva teología de la misión nos ha descubierto que la conciencia de esta acción misionera es muy pobre en nuestras estructuras pastorales. Acostumbrados a una pastoral de cristiandad, nos hemos encerrado más en una supuesta acción pastoral que en una pastoral de evangelización misionera. Partimos de la falsa base de que hay que conservar una fe que damos por existente. Cualquier análisis de nuestras parroquias o de otras estructuras pastorales nos daría el resultado de que a esta acción prácticamente le dedicamos muy pocos esfuerzos. Las estructuras pastorales tradicionales han dejado esta acción para otros países. Hoy nos estamos dando cuenta de que la «pastoral de alejados» es absolutamente necesaria y que esta pastoral no es centrípeta, sino centrífuga. Los hombres no vienen a la Iglesia; es ella la que tiene que ir en su búsqueda. Esta acción misionera solamente puede ser realizada allí donde los hombres están.

Una de las raíces de la pastoral renovada está hoy precisamente en la importancia dada a una pastoral de la misión, planteando la relación de la Iglesia con los que no son cristianos, llevando a la práctica una pastoral de frontera y reconociendo en el interior de la Iglesia aquellos grupos que necesitan una evangelización mayor [22].

Al ámbito de la misión hay que añadir, por tanto, el tema de la presencia de la Iglesia en nuestra sociedad [23] y el de los agentes de la misión para una renovación pastoral que dé respuesta a las carencias evangelizadoras. Dentro de los agentes, hay que reconocer de un modo especial el papel del laicado asociado en estructuras de tipo

[20] Cf. RM 33.

[21] DHAVAMONY, M., o.c., 923.

[22] Cf. BONIVENTO, C., «Missionarietà», en BONICELLI-CASTELLANI-PERADOTTO (ed.), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana* (Asís 1980), 362-375.

[23] Cf. capítulo 10 de esta obra.

misionero. Sin embargo, hemos de reconocer que esta tarea se encuentra con serias dificultades, agravadas hoy por el espacio cultural en el que estamos situados.

III. DIFICULTADES DE LA FE EN NUESTRA CULTURA

Esta acción misionera presenta hoy nuevas dificultades, especialmente en nuestras tierras. Unas veces las dificultades vienen de nuestra propia historia que pertenece ya a la cultura de los pueblos donde la Iglesia está implantada y, otras, de las características nuevas que definen nuestra cultura actual. Intentemos individualizarlas:

1. **Dificultades procedentes de nuestra propia historia**

— La principal de ellas ha sido la falta del testimonio cristiano. El mismo Vaticano II, al analizar el tema del ateísmo, habla de la responsabilidad de los creyentes que no han sabido evangelizar con su fe y con su vida [24]. Un cristianismo vivido sin que haya sido novedad en el mundo y para el mundo es el principal contrasigno de la misión eclesial.

— La separación de la fe y la cultura [25], o la identificación de la fe con una única cultura, ha hecho que, con frecuencia, el cristianismo haya sido considerado como retrógrado, enemigo del progreso, perteneciente a momentos superados y contrario a la libertad y la ciencia [26].

— La falta de diálogo con las situaciones nuevas de la humanidad, que nos ha llevado, en ocasiones, a perder un contenido realista en nuestra acción evangelizadora. Con ello, el mundo ha caminado por unas sendas, mientras en la Iglesia nos hemos dedicado especialmente a nuestros problemas internos sin una conexión clara con lo que los problemas humanos necesitaban. Nuestro propio sentido de la actualidad ha estado lejos de la realidad situacional humana [27].

— La situación misma en el interior de la Iglesia y de nuestras comunidades: la falta de fervor, manifestación eclesial de la cultura del imperio de lo débil [28], las divisiones entre los cristianos, la falta

[24] Cf. GS 19.

[25] La ruptura entre la fe y la cultura ya fue descrita por Pablo VI como drama de nuestro tiempo. EN 20.

[26] Cf. FLORISTAN, C., *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, 317-318.

[27] Cf. SALADO MARTINEZ, D., «La Iglesia, comunidad evangelizadora», en AA.VV., *Iglesia en camino* (Salamanca 1993), 119.

[28] Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991), 167-168.

de unidad entre los grupos existentes en la Iglesia, la descristianización de la vida de los que celebran los sacramentos, el indiferentismo religioso de muchos creyentes.

2. Dificultades añadidas por nuestra situación cultural actual

Ciertamente la cultura de hoy y los valores que ella potencia se encuentran con frecuencia alejados de la misión de la Iglesia, siendo impedimento para su misma realización. Entre ellos, podemos destacar:

— El horizontalismo de una cultura que no se abre a la trascendencia y, desde la valoración de los aspectos puramente técnicos y empíricos, no da carta de ciudadanía a lo que no sea experimentalmente demostrable. Esta situación, aumentada por una educación que poco a poco va olvidando los datos humanísticos, es reacia a las opciones de sentido para el hombre. Lo que la Iglesia transmite no encuentra eco en el corazón de un hombre que ha limitado sus posibilidades a lo científicamente constatable.

— La fragmentación de nuestra cultura que impide una visión unitaria del hombre y de su actividad [29]. No se trata solamente de la fragmentación del mundo en el que el hombre vive o de las mismas dimensiones de su acción, sino de que el mismo hombre se encuentra dividido por las situaciones y por las dimensiones de su propio ser, de modo que su fe es vivida solamente en ciertos ámbitos y su comportamiento moral cambia desde sus situaciones [30]. No es infrecuente ver cristianos que han separado la fe de su vida por no haber encontrado los lazos que intrínsecamente las unen. Una fe y un evangelio transmitido por la Iglesia quieren ser y son totalizantes para la vida personal, de modo que nada de lo que es humano quede fuera de su radio de acción. Hacerlos llegar a nuestros hombres choca con esta fragmentariedad cultural.

— Unido a este tema está el de la misma liberación entendida como aspecto soteriológico de la misión de Cristo continuada por la Iglesia y como acción intrahistórica de la Iglesia en el mundo. La fragmentariedad de nuestra cultura ha llevado a un concepto secularizado de liberación [31] en el que el hombre se conforma con sus pequeños logros, aunque no sean unitarios ni aboquen a una plenitud, mientras que la liberación a cuyo servicio vive la Iglesia es integral

[29] Cf MARDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid 1995), 239-240

[30] Buena parte de la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II está dedicada a este tema.

[31] Cf. RM 11.

y camina hacia la superación definitiva del pecado y de la muerte, a cuya luz se entienden y se unifican todos los intentos y logros de liberación intrahistóricos. Esta liberación integral aparece en el horizonte de la utopía irrealizable para nuestra cultura que no dedica ni siquiera tiempo para soñar en ella.

— La absolutización del presente, fruto de una dificultad cultural en encontrar futuro. Parece que hoy vivimos en una nueva época del *carpe diem* o de la cultura del *sálvese quien pueda*. La situación laboral, por una parte, y el hedonismo tan presente entre nosotros, por otra, ha llevado al hombre a no trascenderse históricamente, para hacer una absolutización del presente al que se amarra con todas sus fuerzas. Los proyectos de futuro cuentan poco en medio de un mundo que apura la última gota de su presente. El mensaje misionero de una Iglesia que se siente peregrina hacia un Reino que trasciende la historia y que entiende su mismo ser como estado de camino no es atractivo porque implica relativizar demasiado el presente histórico y no entenderlo de una forma puramente utilitarista.

— Todos estos fenómenos culturales han desembocado en un individualismo que hace que el hombre se esconda en su egoísmo, a la vez que desconfía del hermano que tiene a su lado. La vivencia de una fe y de una espiritualidad que tiene en la comunidad su razón de ser y de actuar está lejos de ser apetecida por un mundo que ve al otro desde la afirmación de sí mismo. Una Iglesia que se define como sacramento de la unión del género humano lleva consigo un programa que se presenta poco competidor entre las culturas y subculturas en las que hoy vivimos.

En medio de esta situación en la que nuestra misma historia y la cultura ambiental hacen difícil la misión, la Iglesia está llamada a valorar y escrutar los signos del Reino existentes también en este mundo, a la vez que a una presencia en medio de la sociedad que muestre con claridad su vocación e invite a ella por el sentido y la plenitud que tienen sus cristianos y sus comunidades. Lejos de recluirse en una pastoral de conservación, la misión que la funda, y a la que tiene que servir en fidelidad, postula una acción pastoral caracterizada por los nuevos métodos y el nuevo ardor. Indudablemente, para el tema de la misión, es imprescindible el que la Iglesia se plantee su forma de presencia en medio de la sociedad.

IV. LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD

El que la Iglesia tenga una presencia pública es postulado de su misma esencia. Tanto por su naturaleza como por su misión, la Igle-

sia vive en medio de los hombres y su acción se deja sentir en las sociedades donde ha sido implantada.

— Por su naturaleza, la Iglesia ha sido definida en el Concilio Vaticano II como sacramento universal de salvación [32]. Esta definición implica la presencia ya que el sacramento, por una parte, es significativo de la salvación para el mundo y la significación solamente puede darse en un mundo humano a través de la visibilidad, y, por otra, es la actualización histórica de la salvación escatológica, y la irrupción histórica de la salvación divina solamente puede darse en la corporalidad humana y en las estructuras del mundo.

No es que la nota de presencia en la sociedad haya venido de una moda teológica en la noción de Iglesia, sino que toda noción anterior ha implicado también su visibilidad, y la visibilidad es ya por sí misma presencia. Más bien habría que hablar de que los caracteres visibles y de presencia han sido demasiado acentuados en la historia por las nociones eclesiológicas anteriores y que las características mistéricas de la eclesiología han permanecido en un silencio oculto durante varios siglos.

— Por su misión, la Iglesia actúa de tal manera que la presencia es medio necesario para la misma acción.

En primer lugar, la misión eclesial es continuación de la misión de Cristo, a la que había sido enviado por el Padre, con la fuerza del Espíritu [33]. La misión de Cristo está asentada sobre el misterio de la encarnación, misterio de presencia e identificación con aquello que va a ser salvado, de modo que los santos Padres pudieron afirmar aquello de que a lo que no es asumido no le llega la salvación. La identidad de la misión implica una fundamentación de la misión eclesial sobre esquemas encarnatorios, pues aunque la teología reciente ha explicado con claridad la diferencia ontológica entre Cristo y la Iglesia, sin embargo la continuidad en la misión exige una estructura similar en la misma Iglesia y una visibilidad, sustento de la presencia en la sociedad, de similares características. El mismo Vaticano II, recogiendo un siglo de tratamiento eclesiológico del tema, habla de la conjunción de lo visible y lo invisible en la Iglesia desde una relación analógica con el tema de la encarnación [34]. Toda la temática eclesiológica y cristológica de la sacramentalidad de la Iglesia como continuación de la sacramentalidad de Cristo, ya presente en los años preconciliares, ha sido asumida perfectamente en los últimos tiempos por la reflexión teológica.

[32] LG 1.
[33] Cf. Jn 20,21.
[34] Cf. LG 8a.

En segundo lugar, la misión del anuncio del evangelio se realiza por medios que implican también la presencia. Tanto la etapa misionera de la evangelización, que se realiza a través de los signos y las palabras eclesiales, como la etapa catecumenal y la pastoral, basadas en la aceptación por parte de una comunidad humana eclesial y en la vida en su interior, manifiestan la realidad de la presencia eclesial en medio del mundo.

Y, por último, el mismo fin histórico de la misión eclesial se asienta sobre la humanidad y las estructuras humanas de este mundo como lugar de salvación. Nuestra fe no es transformación intelectual, sino conversión vital a un evangelio que se manifiesta en frutos de justicia y que renueva la faz de la tierra en la espera de los cielos nuevos y la nueva tierra. La plenitud escatológica fecunda y hace germinar una historia nueva con los dolores del parto de toda la creación expectante.

Si en el ser y en la misión el misterio eclesial implica la presencia en el mundo, en principio el tema de la presencia en el mundo de la Iglesia no es más que una dimensión eclesiológica. Y así es en verdad. La Iglesia con todo lo que es y con todas sus acciones está presente en el mundo por su condición humana y encarnada.

Así, podemos hablar de distintas presencias y de diversos grados misioneros de estas presencias de la Iglesia en nuestro mundo:

— En primer lugar, nos encontramos con la presencia individual del cristiano en el mundo, presencia partícipe de la misión de la Iglesia y presencia evangelizadora en todos sus ámbitos. La vida cristiana es significativa y transmisora del evangelio allí donde está, por ósmosis, por mero contacto, por la iluminación necesaria también de la palabra. Esta presencia pertenece de un modo especial, aunque no exclusivo, al laico, que tiene como tarea la transformación santificadora del mundo para que en él se vaya instaurando el Reino de Dios.

— Existe también una presencia asociada de tipo laical y religioso, basada tanto en el misterio de la comunión eclesial como en la organización social de nuestro mundo, en la que la acción misionera por la transformación de las estructuras es directamente pretendida y buscada. Esta acción misionera, punta de lanza de evangelización, aparece en los últimos documentos de la Iglesia como prioritaria y como objetivo claro de las programaciones pastorales.

— Tenemos que hablar también de un magisterio y de una palabra magisterial tantas veces identificada en nuestro mundo como la voz de la Iglesia en el análisis y en la posición cristiana ante las situaciones. No se trata solamente de una voz dirigida hacia el interior de la Iglesia, sino también de un análisis de las situaciones y de una invitación a un comportamiento moral dirigidos hacia todos los hombres de buena voluntad. Además, la presencia eclesial transfor-

madora de las estructuras de nuestro mundo, en el nivel que sea, supone una reflexión previa que en frecuentes ocasiones ha sido manifestada magisterialmente.

Ciertamente las tres formas de presencia son necesarias para favorecer una pastoral misionera y las tres existen en nuestra pastoral eclesial. Sin embargo, conviene que nos detengamos especialmente en la asociada por estar continuamente reclamada y por ser una de las presencias más eficaces para el desarrollo de la misión.

V. TIPOLOGIA DE LAS PRESENCIAS ASOCIADAS HOY

Hablar de diferentes presencias asociadas en la vida de la Iglesia es abordar un tema que tiene muy pocos años de historia. Corresponde a una eclesiología y a una teología pastoral de cuño muy reciente.

El encuentro de la Iglesia con nuestro mundo ha propiciado un cambio profundo en su autocomprensión y en su acción pastoral. Y ha traído consigo la diversificación. Antes, desde una concepción eclesiológica de sociedad perfecta, la Iglesia no necesitaba el diálogo ni el planteamiento de una presencia porque se concebía poseyendo todos los medios para lograr sus fines, como una especie de ecosistema cerrado en cuyo interior se dan todas las posibilidades de vida y de supervivencia.

Cuando la Iglesia, desde las exigencias de la evangelización, se cuestiona su diálogo con el mundo y una nueva forma de presencia en él, asume la cultura de este mundo e intenta purificarla desde el evangelio en un diálogo creador y activo con ella. Entonces, las mismas tendencias culturales presentes en el mundo impregnan las tendencias eclesiales a la hora de hacer sus planteamientos pastorales y a la hora de plantear la presencia eclesial en medio de la sociedad.

Estas tendencias, que pueden ser individuales, son más señaladas en el asociacionismo laical, que ha tenido un desarrollo considerable y plural en los últimos años. Su pluralismo le viene especialmente de su forma de confrontarse con el mundo. Después de la crisis de la Acción Católica y de los movimientos apostólicos en los años postconciliares, que señalaban una tendencia en la presencia de tipo más unitario, podemos tipificarlo en tres grandes grupos. Al hacerlo, sabemos que se trata más de tendencias existentes en la Iglesia que de una radiografía exacta de cada uno de los grupos eclesiales presentes hoy en nuestro mundo:

1. Los que crean su mundo

Su esquema es sencillo:

— ven un mundo en el que la salvación es prácticamente imposible;

— crean un mundo propio caracterizado por los rasgos cristianos y desde la fe;

— invitan a los otros laicos a participar en este mundo paralelo que han creado y en el que pueden desarrollarse.

Su presencia es misionera y quieren servir al mundo desde el evangelio, pero quieren hacerlo a través de ambientes propios de los que hacen oferta para los otros.

Una pastoral así concebida consagra más o menos sutilmente la división entre la Iglesia y el mundo. Hace de la Iglesia el lugar de la salvación y deja el mundo real por perdido.

Tiene la ventaja de apoyar a los más débiles que con facilidad pueden sentirse despistados o seducidos por un mundo en el que no están presentes los valores evangélicos. Pero tiene la gran dificultad de que el mundo sigue ahí y de una u otra manera el cristiano va a tener que seguir estando en él. Si no se tiene cuidado en abrir la fe al mundo, pueden comenzar con frecuencia distorsiones entre la fe y la vida cuyo final suele ser más duro para la fe.

Son los últimamente llamados cristianos de presencia [35], que crean sus estructuras propias con el apellido cristiano implícita o explícitamente mostrado, y que quieren hacer del cristianismo una fuerza de choque contra un mundo que no muestra los valores del evangelio.

2. Los que transforman el mundo

También parten de un esquema sencillo:

— creen que el mundo es el lugar de la actuación de Dios y de su salvación;

— hacen de su fe razón para un tipo identificado de presencia en medio de él;

— actúan en su seno y en los lugares desde donde se estructura para que vaya transformándose desde lo que creen.

Un cristiano que se configura con esta forma de trabajo es mucho más recio y no necesita ningún ambiente propio. Su mundo no es un mundo distinto del mundo creyente; es el mundo de todos, que ama

[35] Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L., *Cristianos de presencia y cristianos de mediación* (Santander 1989).

profundamente y que quiere hacer permeable a la gracia. Para él, la salvación se da allí porque ha comprendido en la encarnación que Dios entra en el mundo de los hombres, en el mundo del pecado, para abrirlo a la gracia.

Desde su postura, lleva la vida normal del resto o quiere servir a su mundo entrando en los lugares y en las plataformas donde ese mundo se configura.

Para él la comunidad cristiana es lugar de concienciación, apertura en misión que señala las posibilidades de acción y urge para ella. La misma comunidad cristiana encuentra en este tipo de creyente una punta de lanza para su acción misionera.

Su grupo de referencia y origen es el respaldo eclesial para su presencia. En él el mundo es analizado para encontrar eclesialmente respuesta de transformación. Así sabe que en su acción no está solo, sino que hay una Iglesia con él apoyándolo y siendo caja de resonancia.

La espiritualidad que se configura en un tipo de presencia así es una espiritualidad claramente laical. No está al servicio de ninguna especificidad religiosa, sino que se forja en el contacto con la realidad, ante la que mantiene una actitud contemplativa. Desde una lectura de los signos de los tiempos, confronta continuamente lo que es y lo que vive con el evangelio de Jesucristo.

Un tipo de presencia así tiene el peligro de la vida a la intemperie. Las situaciones y los ambientes donde se coloca pueden ser más fuertes que su propia opción de fe, si no tiene el respaldo y el contrafuerte de una espiritualidad y un grupo fuerte. Incluso puede hacerse crítico y duro para el interior de la comunidad cristiana porque ésta es perezosa ante opciones como la suya. Pero, de la misma manera, puede fecundar con su acción y su presencia a la comunidad cristiana para dar nuevos frutos en su misión y en su compromiso.

Los pertenecientes a este grupo son los cristianos de mediación [36], que se encarnan en las mediaciones que el mismo mundo tiene para configurarse y las transforman desde el evangelio.

3. Los que señalan un nuevo mundo

Quizá su esquema sea más complejo y no pueda ser contemplado de la misma manera en todas sus manifestaciones, pero podríamos formularlo así:

— ven que en el mundo y en su propio mundo faltan valores evangélicos que descubren como necesarios;

[36] Cf. ibid.

— eligen uno de estos valores para vivirlo proféticamente;

— en torno a él configuran su vida, su presencia y su mensaje para el mundo.

Esto es, son formas de presencia configuradas en torno a una actitud profética que quiere ser recordatorio para la comunidad creyente y para el mundo de una forma nueva de vida que ellos quieren crear también desde sus opciones y sus acciones.

La tipología puede ser amplia. Va desde los que han descubierto algún carisma religioso y se abrazan a él, a los que han descubierto ese mismo u otro carisma en el campo laical, o a los que se alinean en opciones más o menos radicales de dejarlo todo por los más pobres, o buscar la justicia en una situación determinada, o incluirse en grupos ecologistas, pacifistas, etc. En definitiva, señalan campos para el mundo que no están presentes en el nuestro y que es necesario potenciar y crear desde el evangelio.

Su parte positiva y su parte negativa radican en el mismo ser de la profecía:

— Por una parte, es necesaria para la vida de la Iglesia, que necesita continuamente profetas que la hagan avanzar en su misión. Y es necesaria para el mundo, que se enriquecería y se humanizaría con la opción por ellos tomada.

— Por otra, siempre tiene el peligro de la radicalización e incluso de una manipulación ingenua por no abarcar todo el campo de la realidad. Es el peligro posible para todo profeta. Su presencia es necesaria, pero todo el mundo no puede terminar siendo como él, ya que ha optado por elementos parciales de la misma fe. Cuando esta opción quiere hacerse absoluta, viene el problema del choque con una realidad que no puede configurarse solamente desde su propia visión. El profeta es más una voz que hay que atender y una luz que hay que mirar para convertir nuestra propia visión que un estructurador del mundo por la parcialidad de su visión.

Su presencia en el mundo con frecuencia coincide con otras presencias que no son opción de fe. En el fondo, es una muestra más de que los valores del Reino exceden los límites visibles de la Iglesia.

Hacer una tipificación así de los distintos grupos existentes en la Iglesia hoy es simplista, pero sí muestra, de cara a una sistematización, las grandes tendencias existentes, aunque ninguna de ellas se dé en estado puro [37]. Lo que sí es cierto es que ninguna de ellas agota las exigencias que una presencia misionera de la Iglesia en nuestro mundo impone y que es necesario combinar en comunión los tres grupos, potenciando en ocasiones alguno cuando las circuns-

[37] Las razones de la presencia y de la mediación están estudiadas por GOMES BARBOSA, A., *A nova evangelização* (Lisboa 1994), 89-90.

tancias lo exijan, para que cada uno de ellos muestre dimensiones distintas de la Iglesia y para que todos juntos muestren la totalidad de una Iglesia que realiza su misión en el mundo.

VI. IMPERATIVOS DE UNA PASTORAL MISIONERA

El desarrollo de este tema nos lleva a concluirlo formulando una serie de imperativos pastorales para potenciar la misión de la Iglesia y para que una pastoral misionera renueve la totalidad de la acción pastoral. Los agrupamos en cuatro bloques:

1. **Procedentes del diálogo**

Situamos aquí los imperativos que proceden de la postura dialogal que la Iglesia ha de tener en medio del mundo. Tanto la constitución pastoral del Concilio Vaticano II como la encíclica *Ecclesiam suam* [38] de Pablo VI recordaban a la Iglesia que su diálogo con el mundo continúa el diálogo divino en la revelación:

— Necesidad de una identidad clara del mensaje [39]. Quien dialoga no se caracteriza por debilitar los contornos de su identidad, sino precisamente por ofrecer con claridad aquello que posee. Una Iglesia dialogante con el mundo se muestra ofreciéndole en su diálogo la identidad de aquel en quien cree y la identidad del tipo de salvación que ella anuncia, el mensajero y el mensaje de salvación que coinciden [40] en el mismo Cristo que ella confiesa.

— Una diversidad pastoral que aleje a la Iglesia del inmovilismo, ahistoricismo y universalismo de su acción. El diálogo con el mundo implica una atención especial para aquellos con los que se dialoga y un fijarse concretamente en su situación vital. Este mismo cambio de perspectivas implica un cambio de dirección en la acción desde los miembros de la Iglesia hacia los alejados. Es más, pone a la Iglesia entera en estado de misión para que la acción pastoral de los cristianos tenga como destinatarios a los que no están. La pastoral de tipo tradicional estaba destinada a un mundo al menos supuestamente cristiano; hoy son otros los interlocutores.

— La inculturación [41] del mensaje evangélico y de la acción de la Iglesia. Gracias a ella, es posible el uso del mismo código lingüís-

[38] Parte tercera. Cf. AAS 56 (1964) 638-658.
[39] Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991), 58.
[40] Cf. RM 13.
[41] RM 52-54; AG 22.

tico en el diálogo y se hace realidad una acción pastoral basada en el misterio de la encarnación.

Antes se hablaba de adaptación [42]. Hoy, para evitar los peligros de entender que es necesario un cambio en el contenido central del evangelio o que nos quedamos con un barniz superficial del evangelio sobre las culturas, preferimos el término de inculturación para expresar la doble faceta de:

la radicación del cristianismo en las diferentes culturas;

la transformación de los valores culturales por su integración al cristianismo.

Cuando hablamos de inculturación, no queremos decir que cualquier cultura o elemento cultural es apto para la transmisión del evangelio, que no se identifica con una cultura concreta, sino que nos referimos a ese enriquecimiento mutuo a través del que el evangelio se encarna en los elementos culturales propios de los pueblos y de los grupos humanos y en ellos trabaja para la construcción del Reino [43], y a la purificación y elevación de las culturas al hacerse vehículo de transmisión evangélica.

Como bien ha expresado la encíclica *Redemptoris missio* [44], una inculturación bien entendida comporta las exigencias de la compatibilidad entre la cultura y la comunión, la gradualidad del proceso, la de estar dirigida a todos y no ser prerrogativa de algunos eruditos y la de ser dirigida y estimulada por el mismo proceso de evangelización, pero nunca forzada de modo que el mismo proceso se deteriore.

— La atención a las necesidades de la humanidad para que la Iglesia comparta en ellas gozos y esperanzas, tristezas y angustias, y no haya nada verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón [45]. De la misma manera que los interrogantes últimos de los hombres son lugar teológico y el diálogo de la Iglesia con ellos es fuente de teología, las necesidades y las situaciones humanas son lugar pastoral en el que la Iglesia realiza su acción. Si nos situamos en otro lugar, nuestro mensaje nunca será comprendido.

2. **Procedentes del testimonio de la comunidad**

La acción misionera no solamente se realiza a través de la palabra de los creyentes, sino, muy especialmente, a través de la vida de

[42] Cf. Santos, A., o.c., 406.
[43] Cf. EN 20.
[44] RM 54.
[45] Cf. GS 1.

la misma comunidad, que es signo de la verdad y de la oferta de lo anunciado. Destacamos aquí:

— La identidad de los hechos y las palabras de cada comunidad y de la comunión católica de la Iglesia. Es decir, la coherencia de la fe. La misión es posible y es ofrecimiento cuando en el interior de la vida de la Iglesia se hace realidad lo que el mensaje dice, cuando de la abundancia del corazón eclesial habla la boca.

> «Será necesario recordar que si la comunidad se mantiene unida en la ortodoxia, ha de procurar mantenerse unida en la ortopraxis. Los símbolos de la fe confesada reclaman una concordia en la fe practicada, en las mediaciones práxicas de la fe. La responsabilidad ética del cristiano trasciende los límites de las decisiones individuales para cristalizar en la eclesialidad del compromiso moral en defensa de los valores humanos» [46].

— El profetismo y la conciencia crítica de las comunidades cristianas que, en medio de un mundo que no aporta salvación, saben expresar y denunciar el pecado personal y estructural que origina sus situaciones, a la vez que anunciar situaciones nuevas desde la salvación de Jesucristo [47]. Esta actitud profética pasa por la autocrítica en la que la Iglesia supera sus mismos pecados e incluso sus mismos logros históricos porque camina hacia un Reino que la trasciende relativizando todas sus realizaciones.

— La vida como salvación mostrada en el interior de la Iglesia. Una Iglesia con estructura sacramental no solamente señala una salvación trascendente que está más allá de la historia, sino que muestra también la cara intrahistórica de esta salvación hecha realidad en la comunión de sus miembros. Las mismas comunidades cristianas que viven ya elementos históricos de la salvación son invitación y llamada a los hombres para que entren a formar parte de ellas.

— El servicio a los pobres como lugar privilegiado de la misión. La evangelización de los pobres siempre ha sido muestra de la llegada del Reino. Esta acción evangelizadora no se detiene en los aspectos asistenciales de la pastoral caritativa, sino que pasa a situarse en la cultura de la solidaridad en un ámbito cultural que tiene las dificultades que antes veíamos [48] y apuesta por darle al pobre el lugar del que la sociedad le ha privado.

[46] Flecha Andrés, J. R., «Etica y transmisión de la fe», en Instituto Superior de Pastoral, *La transmisión de la fe en la sociedad actual* (Madrid 1991), 196.

[47] Cf. Mardones, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid 1995), 287-289.

[48] Cf. Mardones, J. M., *Por una cultura de la solidaridad* (Madrid 1994).

— El ofrecimiento de alternativas de servicio y vida en una sociedad deshumanizada, abriéndola así a la esperanza.

> «Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» [49].

La humanización desde la cultura del amor implica el ofrecimiento de razones para creer y esperar desde la muestra de una humanidad auténtica vivida y expresada en el interior de las estructuras eclesiales.

3. Procedentes de la incidencia en las estructuras

La misión de la Iglesia no solamente se realiza desde el interior significativo de una pastoral que se cierra en acciones intraeclesiales, sino en la capacidad transformadora de las estructuras del mismo mundo:

— El convencimiento comprometido de que la realidad de Reino entra en la historia a través del trabajo de los creyentes en ella. La realidad escatológica no se aplaza hasta un fin remoto del mundo, sino que se hace próxima y comienza a cumplirse [50]. La acción pastoral misionera se realiza precisamente fuera de los ámbitos eclesiales, en el mundo en el que la instauración del Reino comienza a ser signo evangélico.

— La unión de la proclamación de Cristo con el anuncio del Reino. No se trata de realidades separables, sino fuertemente trabadas desde el comienzo de la vida eclesial [51]. La falta de cualquiera de ellas sería un reduccionismo notable para la evangelización. En realidad, los hechos y las palabras, a través de los que se realiza la misión, coinciden con estas dos dimensiones de la acción pastoral evangelizadora.

— La promoción del desarrollo educando las conciencias [52]. De hecho, la nueva humanidad por la que la Iglesia trabaja no se agota en un desarrollo meramente económico o material, sino en un crecimiento integral del hombre, educativo desde sus comienzos, que de-

[49] Plegaria eucarística V/b.

[50] Cf. RM 13.

[51] «Es en el anuncio de Jesucristo, con el que el reino se identifica, donde se centra la predicación de la Iglesia primitiva. Al igual que entonces, también hoy es necesario unir el *anuncio del reino de Dios* (contenido del kerigma de Jesús) y la *proclamación del evento de Jesucristo* (que es el kerigma de los apóstoles). Los dos anuncios se completan y se iluminan mutuamente». RM 16.

[52] RM 58-59.

sarrolle la conciencia humana como lugar de discernimiento y libertad, como ámbito privilegiado para el encuentro con Dios.

— La presencia de la Iglesia en la lucha por el hombre. Todo trabajo liberador del hombre, que le devuelva su dignidad, es signo de un Reino que está más allá de los límites visibles de la Iglesia. Por eso, la presencia de la Iglesia en los lugares en los que claramente se apuesta por el hombre es encuentro también con quienes implícitamente están haciendo posible el reinado de Dios entre nosotros. En esos casos, la Iglesia, trabajando al lado de quienes no son creyentes, ayuda a explicitar un evangelio por el que ya se está trabajando.

4. Procedentes del protagonismo conjunto

Si hemos visto que la acción misionera no tiene agentes especializados, sino que corresponde a la totalidad del Pueblo de Dios, para que esta acción misionera se dé en nuestros lugares es necesario:

— que la Iglesia se desclericalice y dé un protagonismo especial a los laicos, ya que ellos son los que normalmente se encuentran en los lugares donde los hombres están. Tenemos que lograr un laicado consciente del ministerio de la evangelización que le corresponde en propiedad, y no por delegación del clero;

— potenciar la presencia de la Iglesia en los diferentes ambientes por medio de los movimientos apostólicos o grupos que se encarnen en ellos. Ya hablaremos, al tratar de los movimientos apostólicos, de la trascendencia de su práctica disolución. Su resurgir o el aparecer estructuras similares de pastoral es necesario para una pastoral de la evangelización. El problema es muy serio, ya que ocupan una franja imprescindible de la pastoral de la Iglesia que no está debidamente desarrollada hoy;

— hacer que nuestras parroquias incidan realmente en la vida de fuera del templo en los lugares donde están enclavadas. Su acción debe ser visible y esta acción debe realizarse fuera del templo. Contra todo intimismo y personalismo de la fe, el cristiano debe estar comprometido en la transformación de la vida y de la sociedad como exigencia de su propio bautismo;

— optar por una pastoral de evangelización misionera pasa, sin lugar a dudas, por la promoción del laicado, por la creación y formación de un laicado participante y apostólico que, desde una teología bautismal desarrollada, asuma como propia su misión en la Iglesia.

CAPÍTULO XIII

LA ACCION CATECUMENAL

BIBLIOGRAFIA

ALBERICH, E., *Orientaciones actuales de la catequesis* (Madrid 1973); BOROBIO, D., «Catecumenado», en CFC, 131-150; BOURGEOIS, H., *Théologie catéchuménale* (París 1991); COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la Comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy* (Madrid 1983); CONFERENCIA EUROPEA DE CATECUMENADO, *Los comienzos de la fe. Pastoral catecumenal en Europa hoy* (Madrid 1990); DUJARIER, M., *Iniciación cristiana de adultos* (Bilbao 1986); ID., *Breve historia del catecumenado* (Bilbao 1986); FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado* (Estella 1989); MOVILLA, S., «Catequesis», en CFP, 120-141; ID., SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESIS, *Iniciación al catecumenado de adultos* (Madrid 1979).

Dentro del esquema típico de las etapas de la evangelización, la acción catecumenal se sitúa entre la acción misionera y la acción pastoral, siendo la conclusión lógica de una y la fundamentación de la otra. Sin embargo, nuestra práctica habitual ha introducido serias modificaciones en esta acción que, de una u otra forma, han sido determinantes para la vida y la pastoral de la Iglesia.

I. NUESTRA PRACTICA HABITUAL

Entre todas las opciones señaladas en el tema de la pastoral evangelizadora, hay una que reviste una importancia esencial por ser el origen de todas las demás y por ser, además, la que está más ausente en la acción pastoral de nuestras parroquias y de nuestras Iglesias locales: la iniciación cristiana.

Un repaso por la realidad de nuestras estructuras pastorales nos muestra que en la falta de iniciación cristiana se encuentra la principal fuente de desevangelización y que por el camino de la iniciación hay que intentar buscar soluciones nuevas para la tarea de evangelización, que es, en definitiva, la tarea de construir la Iglesia.

Ese mismo repaso nos está mostrando que las Iglesias y las parroquias que han optado seriamente por una iniciación cristiana auténtica son las que hoy son pioneras en el camino de la evangelización. Lo que demuestra una vez más que la Iglesia evangeliza de verdad cuando ella está evangelizada. Muchas Iglesias con una tra-

dición más pobre que la nuestra están siendo para nosotros signos de una vitalidad eclesial grande en personas, estructuras y frutos.

Nuestra práctica de la iniciación cristiana se está mostrando insuficiente porque en muchas ocasiones no es tal. Tenemos problemas pastorales de todo tipo porque es difícil hacer una pastoral de evangelización que no cuente con agentes. Y si los cristianos no están iniciados, no pueden ser agentes de evangelización.

Sin embargo, no es fácil hacer una opción por la iniciación cristiana desde nuestra práctica pastoral de hoy porque es la misma práctica la que pone las dificultades para esta opción. Veamos estas dificultades:

1. Problemas de tipo sacramental

— La celebración del bautismo de niños que ha colocado en primer lugar del proceso lo que tendría que ir al final. No es que digamos que no hay razones teológicas y pastorales para hacerlo. Lo que decimos es que es un dato que siempre hay que tener en cuenta. Si cambiamos por razones teológicas y pastorales en el pasado los momentos del proceso, también hoy con la misma libertad podríamos cambiar otros.

— La separación entre el bautismo y la confirmación, que en un principio pertenecían al mismo acto y no eran separables. Plantea la dificultad teológica y pastoral de saber qué aporta el bautismo, qué aporta la confirmación, en qué se distinguen estos dos sacramentos. Plantea la problemática pastoral de la edad de la confirmación con todas las consecuencias de antropología teológica de si se puede dar la madurez cristiana sin que se dé la madurez humana, ya que, en nuestra práctica actual, la confirmación es recibida como sacramento último de dicha iniciación.

— La celebración de la primera eucaristía en un momento en el que la iniciación cristiana no ha terminado. Participamos de la cima de los sacramentos, de la plenitud de lo que la Iglesia tiene y es, cuando no hemos logrado la madurez de la fe ni la celebración final de la iniciación cristiana. El final de todo se interpone entre los pasos que hay que dar para lograrlo.

2. De tipo antropológico-catequético

— Se ha entendido la confirmación como el final de un proceso catequético, no personalmente descubierto, sino necesario para la recepción de los sacramentos. Con ello, la catequesis ha sido entendi-

da como cosa de niños y adolescentes, cuando en su origen fue fundamentalmente etapa de adultos.

— Muchas veces el proceso de su iniciación cristiana ha respondido no a la libre voluntad y al descubrimiento personal de Cristo y de la Iglesia, sino a la imposición de los padres o al miedo a verse privados después de otros sacramentos. El tema y la justificación teológica del bautismo de niños en la fe de los padres y en la fe de la Iglesia ha pasado a ser justificación de toda la iniciación cristiana. Con ello, todo se hace en la fe de los padres o en la fe de la Iglesia.

— Hemos entendido la catequesis de una forma bastante restrictiva: preparación para el sacramento, temas puntuales, primacía de los contenidos, aprendizaje memorístico... Y hemos olvidado una catequesis integral que sea iniciación a la vida global cristiana en el seno eclesial.

— Debemos añadir también, como causa no sin importancia, el problema de la preparación de nuestros catequistas. Un recorrido por las parroquias y por las distintas catequesis de bautismo, primera eucaristía y confirmación nos daría como resultado el encuentro con muy buena voluntad y con muy poca preparación en los catequistas. El ministerio laical de la catequesis está en gran manera sin descubrir. En muchos casos nos encontramos con los jóvenes que se acaban de confirmar como únicos catequistas posibles. Podemos decir que ni ellos mismos tienen una conciencia madura de su pertenencia a la Iglesia ni del encuentro con Cristo.

3. De tipo teórico-reflexivo

Descrito esto, nos encontramos con problemas de todos los tipos:

— Los teólogos se preguntan por el ser de estos sacramentos, por la gracia que confieren, por la justificación de su celebración, por la relación fe-sacramentos. Todos estos problemas requieren una reflexión sobre la importancia de la fe para la salvación [1].

— Los liturgistas se preguntan por el orden de estos sacramentos y por cómo tiene que ser su celebración cuando no responden a lo que tiene que ser típico y normativo. Se trata de acomodar celebraciones a aquellos para los que, en principio, no están hechas.

— Los pastoralistas se preguntan por la eficacia de una evangelización así, por el modelo de Iglesia que resulta de ella, por los contenidos de una catequesis en esta situación.

[1] Cf. Bourgeois, H., «Pastoral catecumenal y conciencia bautismal en Europa hoy», en Conferencia Europea de Catecumenado, o.c., 38.

Una cosa queda clara: en un tanto por ciento muy elevado de nuestro Pueblo de Dios, la iniciación cristiana termina antes de que el nuevo cristiano haya podido asumir personalmente su fe. Y esto plantea serios problemas porque o nos resignamos a una fe siempre infantil en nuestro pueblo (profesionales en cualquier ámbito de la vida y niños en la fe) o tenemos que dejar para un momento posterior algo que esencialmente pertenece al proceso.

Al no estar estructurados pastoralmente estos elementos, corremos el riesgo de prescindir de ellos o de realizar una acción pastoral que parte siempre de la base de la minoría de edad de una gran parte de los miembros de nuestras comunidades cristianas.

II. LOS RESULTADOS DE NUESTRA PRACTICA ACTUAL

— El análisis de nuestra situación actual nos lleva a afirmar un concepto restringido de iniciación cristiana: la iniciación sacramental. Hemos comprendido el proceso catequético y catecumenal como una preparación sacramental más que como auténtica iniciación en la vida de la Iglesia. Con ello, a lo sumo, hemos podido celebrar «bien» estos sacramentos, pero, al concluir la celebración litúrgica, no tenemos un cristiano hecho y capaz de asumir la misión de la Iglesia como tarea propia.

Hemos hecho del proceso catequístico catecumenal solamente una preparación infantilizada para el sacramento que se iba a recibir. No se da un auténtico catecumenado en nuestras catequesis sacramentales porque es imposible sistematizar los contenidos de la fe cristiana para las edades en que estos contenidos se dan.

Hemos hecho de todo el proceso de iniciación cristiana un proceso que no corrobora la fe de quien lo recibe porque esta fe todavía no existe maduramente. Bautizamos en la fe de los padres, participamos en la primera celebración eucarística en la fe de los padres y confirmamos también en la fe de los padres en muchas ocasiones.

Desde una teología que, por razones históricas, ha restringido el concepto de iniciación cristiana y lo ha limitado a los temas de la salvación y la gracia individuales, hemos perdido un concepto global en el que estén presentes tanto la comunidad cristiana que inicia como la misión de la Iglesia en la que el iniciado va a participar [2].

— El resultado es claro y bastante evidente en nuestra Iglesia: la falta de cristianos maduros. La iniciación cristiana no ha sido tomada en serio. El cristianismo es más sociológico que real. Reducida la iniciación a los ámbitos sacramentales, llamamos cristianos a los

[2] Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., «La iniciación cristiana hoy y aquí», en IGLESIA EN CASTILLA, *XV Encuentro de arciprestes* (Burgos 1995), 42-43.

«practicantes» y prescindimos de que sean miembros que participen en plenitud de la misión de la Iglesia.

Aquí es donde se une el tema de la iniciación, el del catecumenado y la evangelización como uno de los problemas pastorales más serios que aún no hemos resuelto. La opción por una pastoral de la evangelización que la Iglesia en general y la Iglesia española en particular quieren hacer toca de lleno al tema de la iniciación cristiana. La balanza de sacramentalización y evangelización está descompensada, o mejor dicho, no debería ser tal balanza. Una pastoral real de evangelización debería incluir la celebración de los sacramentos no como momento separado y para el que prepara la evangelización, sino como momento integrante de la aceptación y de la proclamación de la Buena Nueva del Evangelio. En esto, el modelo de la primitiva Iglesia es sumamente elocuente y normativo.

— El haber separado de la iniciación la vida en la comunidad cristiana, ya que ésta no se puede iniciar por la inmadurez de los que han recibido la iniciación. Difícilmente pueden ser iniciados en la caridad, en la oración y en la palabra aquellos que humanamente son inmaduros.

Con ello, la comunidad cristiana no se constituye por la falta de cristianos iniciados, pero, a la vez, la falta de comunidades se convierte en la principal razón para una ausencia pastoral de la iniciación cristiana. La comunidad cristiana es el origen y el fin de la iniciación: ella es la que inicia e inicia para su crecimiento. A la vez, es el punto de referencia constante del proceso [3] por ser compañía y agente de esa acción pastoral.

III. DIFERENTES SITUACIONES ANTE LA INICIACION CRISTIANA

El resultado de nuestra práctica pastoral y de nuestra cultura ambiental es de una diversidad grande ante el tema de la iniciación, diversidad que exige un tratamiento concreto y diferente en cada uno de los casos. No podemos hoy descubrir un camino iniciático común y aplicárselo a todos por igual, sino estructurar pastoralmente una acción diversificándola para los destinatarios.

Al menos podemos distinguir claramente tres situaciones, dejando para más tarde el modo concreto de abordar cada una de ellas:

— *Hombres sin iniciar.* Hasta ahora en un mundo sociológicamente cristiano no eran normales. Ahora comienzan a serlo y serán muchos en un futuro. Ni han tenido contacto con la Iglesia, ni han

[3] Cf. MOVILLA, S., *Del catecumenado a la comunidad* (Madrid 1982).

sido bautizados de niños, ni han oído hablar de Jesucristo. Son en estos momentos objeto de misión. Y la Iglesia tiene que plantearse con ellos una acción estrictamente misionera.

— *Iniciación normalizada.* Aquella con la que hemos convivido pero que, en unos momentos culturales nuevos, plantea los problemas que hemos señalado. Ciertamente, hoy la vemos como insuficiente porque no responde en su final y en sus objetivos a las características de un cristiano maduro que participa plenamente de la misión de la Iglesia. Hay que replantear la renovación de esta estructura vital para la existencia y el ser de la misma Iglesia.

— *Hombres iniciados incompletamente.* Un número muy elevado dentro de nuestras estructuras pastorales y con diversos niveles de insuficiencia [4]. Unas veces es la falta de algún sacramento con su catecumenado previo (caso de los que no se han confirmado); otras veces es la no asunción personal de la fe con el abandono consiguiente de la Iglesia (cristianos ocasionales); otras, la falta de elementos configuradores de la plenitud cristiana (cristianismo sólo de culto, o falta de compromiso creyente, o insuficiente formación, etcétera). Estos cristianos, sin ser objeto de un proceso de iniciación global, sí necesitan tareas iniciáticas para su tratamiento pastoral.

IV. LOS DIRECTORIOS PASTORALES DE INICIACION CRISTIANA

Ultimamente, casi todas nuestras diócesis están redactando o han redactado directorios pastorales de iniciación cristiana [5]. Solamente nos limitamos a señalar la dirección de estos documentos:

— Están pasando también ellos de una iniciación concebida como la suma de los tres sacramentos, es decir, como una iniciación sacramental, a una iniciación concebida como proceso global e interrelacionado de todas las acciones pastorales que constituyen a un cristiano como tal.

— Pedidos y exigidos en muchas ocasiones para dar respuesta a las situaciones anormales que cada vez con más frecuencia se están dando, poco a poco se van centrando en la normalidad del proceso. Se ve más necesario para la Iglesia el tratamiento de su planteamien-

[4] Cf. MEULDER, J. P., «El catecumenado, un hecho europeo», en CONFERENCIA EUROPEA DE CATECUMENADO, o.c., 69.

[5] En un seminario reciente hemos analizado estos directorios. Son más teóricos que pastoralmente válidos. Muchos de ellos repiten las mismas características y claramente han copiado sus contenidos. Creemos importante el señalar la dirección de su tratamiento por lo que supone de concienciación de las diócesis y de educación en ese camino.

to de iniciación que el de las situaciones anormales, fruto con frecuencia de un tratamiento incompleto.

— De la misma manera, más que ser normativas pastorales que pretenden la unificación de las acciones pastorales en toda la diócesis, están abordando una teoría de iniciación en la que todos estén de acuerdo; esto es, se trata más de educar a la Iglesia en un concepto exacto de iniciación que en poner en práctica una normativa, momento segundo y no tan esencial.

— Por último, los directorios se están abriendo de la problemática infantil a la adulta, incluyendo no sólo los casos de aquellos que no tienen iniciación o no la han completado sacramentalmente, sino también los de aquellos que han sido insuficientemente iniciados. Con ello, el tratamiento de la catequesis de adultos ha comenzado a estar presente en los directorios diocesanos de iniciación cristiana.

V. CONCEPTO DE INICIACION CRISTIANA Y COMPONENTES

La iniciación es el proceso, es decir, la serie de actos y fases sucesivas, que sigue hasta su plena integración en la comunidad cristiana el que es admitido en la Iglesia. En clara analogía con las primeras etapas de la vida humana, o sea, del nacimiento, el sustento y el desarrollo, la iniciación pone los fundamentos de toda la existencia cristiana [6].

Retengamos sus características fundamentales:

— La iniciación cristiana tiene como finalidad el encuentro pleno del convertido con el misterio de Jesucristo y con la vida plena de la comunidad eclesial. Dicho de otro modo, cuando la iniciación cristiana ha terminado, debemos contar con un cristiano más que participe en plenitud de la vida y de la misión de la Iglesia.

— En cuanto proceso, tiene un comienzo y un final señalados por la aceptación de la fe y la plena integración en la comunidad cristiana participando de la misión eclesial.

— En cuanto proceso, tiene también un itinerario señalado por pasos sucesivos y marcado por la educación en la fe dada por la Iglesia madre siguiendo la pedagogía de Dios en la historia de la salvación.

— La catequesis, elemento esencial del proceso, no tiene como fin la recepción de los sacramentos, sino la iniciación cristiana. Es cierto que una parte de la catequesis está destinada a la preparación inmediata de los sacramentos que se van a recibir, pero ella no es la

[6] Cf. CalCa 1212.

finalidad central de la catequesis, sino la plena incorporación en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

— Sus distintos momentos están señalados por la celebración de ciertos ritos, entre los que sobresalen los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, llamados sacramentos de la iniciación cristiana.

— Este proceso comprendido unitariamente pone y afirma las bases de la existencia cristiana. Esta comprensión unitaria hace que no se pueda comprender ninguno de los sacramentos separado de su conjunto [7], ni que la catequesis general o sacramental tenga autonomía propia, ni que un itinerario para redescubrir o madurar la fe de los adultos pueda ser aislado de la totalidad. La iniciación cristiana comprende todos estos elementos íntimamente trabados.

— Este proceso no ocupa la totalidad de la acción pastoral de la Iglesia ni se identifica con ella, pero ha de tener en ella un lugar significativo por lo que supone de fundamentación de la fe y de construcción de la misma comunidad cristiana.

— Este lugar significativo en su acción se identifica con el protagonismo de toda la comunidad en su proceso, enseñando al nuevo creyente la fe de la Iglesia, incorporándolo a su propia vida en la comunidad e iniciándolo en el compromiso eclesial en el mundo.

Tradicionalmente la iniciación cristiana se identificó con el catecumenado [8] que se realizaba como proceso unitario. Hoy también como tal se da en los países de misión o en la aceptación de los adultos en la fe de la Iglesia. En nuestra situación de bautismo de niños, el catecumenado ha sufrido una gran dispersión en sus elementos, de modo que unos tienen claramente características iniciáticas, otros se encuentran entremezclados con acciones pastorales y, en ocasiones, las mismas acciones pastorales de la Iglesia deben tener un tinte catecumenal o no olvidar elementos del catecumenado para su construcción.

La iniciación cristiana está en el origen no sólo de la vida de la fe personal de cada uno de los cristianos, sino también de la vida de la fe de la comunidad eclesial. La atención y el enfoque que se presten a la iniciación condiciona también la orientación pastoral de una Iglesia en todos sus niveles y en todas sus acciones.

Por este motivo, el planteamiento de la pastoral de la iniciación cristiana afecta no sólo a todo el conjunto de actos y etapas que integran el proceso desde el punto de vista de los sujetos que son

[7] LLABRES, P., «La iniciación cristiana, el gran sacramento de la nueva creación», en *Phase* 29 (1989) 183-202.

[8] Un estudio amplio del catecumenado lo tenemos en FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado* (Estella 1989).

introducidos en la Iglesia, sino también a la comunidad cristiana que introduce y a la que son introducidos los nuevos creyentes y a las acciones pastorales que en ella se realizan [9].

a) En primer lugar, la iniciación cristiana afecta y cambia el rostro de toda la comunidad [10] diocesana y de todos sus agentes de pastoral, con el obispo a la cabeza, ya que es el moderador de toda la iniciación, la cual realiza ya sea por sí mismo, ya por sus presbíteros, diáconos y catequistas. La importancia de la iniciación cristiana para la iglesia local radica en que, gracias a ella, nace y se transmite la vida misma de la comunidad eclesial.

b) En segundo lugar y de una manera muy especial, la iniciación cristiana renueva y de alguna manera identifica la vida de la comunidad parroquial, ya que ella encarna la maternidad espiritual de la Iglesia y en ella se nace como cristianos. Aunque existen diversos ámbitos y niveles en los que se manifiesta la Iglesia, a la parroquia la iglesia diocesana le ha encomendado la tarea de la iniciación precisamente por la globalidad de su misión y por la capacidad de manifestar en su globalidad a la comunidad cristiana [11]. Porque la Iglesia inicia en lo esencial, común y básico, en lo universal de la fe, por eso encomienda a la comunidad parroquial esta tarea que, por una parte, la identifica y, por otra, continuamente la renueva y le plantea nuevas exigencias. De ahí la necesidad de ubicar debidamente la iniciación cristiana y de potenciar la calidad evangelizadora y comunitaria de las parroquias como lugar donde se vive y se aprende a vivir como hijos de Dios.

c) En tercer lugar, en la iniciación cristiana están implicadas distintas acciones pastorales. Dada nuestra práctica pastoral, no siempre están coordinadas y en ocasiones se presentan con planteamientos diferentes. En la acción pastoral de nuestras comunidades parroquiales, están implicadas de manera directa en la problemática de la iniciación cristiana la pastoral del bautismo de los niños, que comprende la preparación de los padres y de los padrinos; las catequesis de la infancia y de la adolescencia; la pastoral de las primeras comuniones y de la iniciación a la penitencia; la catequesis y la preparación de la confirmación; las distintas modalidades de catequesis de adultos. Es conveniente y necesario que una teoría y una práctica

[9] Agradecemos a Mons. LÓPEZ MARTÍN, J., las aportaciones dadas para este tema desde sus trabajos en la elaboración del directorio de iniciación cristiana para la diócesis de Zamora.

[10] Cf. WERNER, E.-ZIMMERMANN, D., «Interrogantes que plantea la pastoral catecumenal a la Iglesia», en CONFERENCIA EUROPEA DE CATECUMENADO, o.c., 171-185.

[11] Cf. segunda ponencia del *Congreso «Parroquia evangelizadora»* (Madrid 1989), 93-126.

de la iniciación cristiana unifique todas estas tareas desde una pastoral de conjunto que las englobe en la acción común.

d) Por último, porque existen elementos dispersos de la iniciación en acciones pastorales que teóricamente parten ya de una iniciación terminada, hay que estudiar y contemplar también desde la óptica de la iniciación algunos aspectos de la pastoral familiar y la preparación para el matrimonio; la enseñanza religiosa en las etapas primaria y secundaria; la pastoral juvenil y la pastoral vocacional; la pastoral de la eucaristía dominical y de la homilía en ella; la formación permanente específica de distintas estructuras comunitarias eclesiales en sus diferentes modalidades.

En una palabra, la iniciación cristiana exige una pastoral conjunta con el fin único de hacer cristianos maduros y rechaza una pastoral atomizada que se ocupa solamente de acciones determinadas, catequéticas o sacramentales, que olvidan la unidad del proceso.

VI. ALGUNAS PAUTAS PASTORALES

Al ser distinta, como hemos visto, la situación en la iniciación cristiana, hemos de dividir las pautas pastorales en los tres grandes grupos que muestran situaciones diferentes.

a) Para aquellos que no han sido iniciados a la fe y a la vida de la Iglesia, la estructura catecumenal siempre ha sido la respuesta. Hoy, desde el RICA tenemos un valioso instrumento para la pastoral y para la liturgia de la iniciación cristiana de adultos. Además, sus mismos elementos pueden ser utilizados y son utilizables para una pastoral de aspectos parciales de iniciación o para una pastoral de tipo iniciático con quienes, habiendo recibido los sacramentos, no se han incorporado plena y maduramente a la Iglesia.

La recuperación de la estructura catecumenal en el sentido original del término se va haciendo cada vez más necesaria en la vida de nuestras iglesias. Es posible que hoy no pueda tener una estructura claramente parroquial, pero diocesanamente ha de ser creada para una acción necesaria y para la evangelización de aquellos que la necesitan en sus primeros pasos.

b) Para aquellos que siguen un proceso normalizado de iniciación cristiana, es decir, los hijos de padres cristianos que han sido bautizados de niños y siguen un camino catequético sacramental desde su niñez hasta la adolescencia y que celebran en él la primera eucaristía y la confirmación, habría que señalar:

— Que hoy, por las razones que antes hemos descrito, nos encontramos con una falta de iniciación cristiana en cuanto tal porque la hemos reducido solamente a la recepción de los sacramentos y a

la catequesis previa para dicha recepción. El resultado es que carecemos de cristianos maduros. La prueba más evidente podría ser el que, terminada la iniciación con la confirmación, se nos plantea la realidad pastoral de que los confirmados abandonan la vida de la comunidad eclesial;

— Que la práctica actual sigue siendo en gran manera la práctica de unos tiempos pasados en los que la cultura cristiana aseguraba una formación por ósmosis que hoy ya no se da tan fácilmente;

— Que la descristianización social globalizada ya no asegura una fe transmitida en el seno familiar, con lo que no es posible seguir pensando en una transmisión de la fe en una iglesia doméstica que responda a la misión evangelizadora que han de tener los hogares;

— Que los resultados mostrados por la experiencia no son precisamente los deseables. Un gran número de adolescentes y jóvenes terminan la iniciación negando aquello para lo que están siendo iniciados: la vida de la comunidad eclesial.

Ante lo señalado por la experiencia habría que decir:

— Que debe ser cambiada la pastoral tradicional de preparación sacramental por verdaderos procesos de tipo catecumenal en los que el sacramento celebrado sea culminación verdadera de una existencia transformada por la verdad del proceso;

— Que ha de ser revisada en profundidad la práctica del sacramento de la confirmación y la edad de su celebración. Si este sacramento en los casos normalizados supone el final de la iniciación cristiana, sería conveniente que la madurez cristiana coincidiera más con la madurez humana, no porque ella sea la causa de la gracia, sino porque el sustrato antropológico de la existencia cristiana no está correctamente considerado;

— Que nunca debe darse por concluida una iniciación cristiana al menos hasta el momento en el que el iniciando pueda tener la capacidad de asumir personalmente la fe. Nunca podemos llamar cristiano iniciado al que ha hecho toda su iniciación amparado, tutelado y sustituido por la fe de sus padres;

— Que debe ser potenciada una auténtica catequesis de adultos que complete en la edad madura un proceso de iniciación que en esos momentos tiene necesidad de elementos concretos y específicos. Esta catequesis debe ser temporal e intensa, pero que ponga los fundamentos últimos de una existencia creyente en la madurez.

En una palabra, nuestra práctica actual de iniciación cristiana necesita una profunda reestructuración. La antigua iniciación cristiana correspondía a un modelo de Iglesia y de pastoral que no es ya el nuestro. Desde entonces ha habido una evolución en el proceso de iniciación cristiana que ha respondido a las situaciones concretas de la Iglesia. Y es a las situaciones de hoy a las que hay que dar res-

puesta. Hoy la problemática se plantea en torno a una falta de madurez en la fe de una Iglesia que no es ya la del siglo II, ni es la Iglesia postridentina, ni la Iglesia de un mundo sociológicamente cristiano. Es distinta la situación externa y es distinto también el orden de la iniciación cristiana que se ha dado en una Iglesia guiada por el Espíritu. Busquemos, por tanto, soluciones de hoy a problemas de hoy. La vuelta atrás no es la solución. Creemos en la presencia del Espíritu en la Iglesia que ha acompañado una evolución hacia un orden distinto en los elementos de la iniciación cristiana y hacia una forma concreta de concebirla. Pero debemos también tener presente que es ese mismo Espíritu quien cuestiona hoy a la Iglesia y hace que se pregunte continuamente por la falta de madurez de sus cristianos.

Todo lo dicho es compatible con una recta concepción sacramental y no es síntoma de un pelagianismo sacramental. Una recta concepción del *opus operatum* y del *opus operantis* tiene que combinar la gracia y la fe en sus respectivos lugares dentro de la celebración sacramental [12]. No hace mucho tiempo, una nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe [13] señalaba este peligro en algunas prácticas catequéticas actuales. No se trata de negar la primacía de la gracia mediante un proceso desarrollado de esta manera, sino de asegurar una iniciación en la que puedan estar presentes de verdad todos los elementos que la componen (tema de la catequesis y de la iniciación sacramental, tema de la iniciación a la vida de la Iglesia, la iniciación al participar en la misión, en la caridad y en el testimonio, que forman parte muy activa del ser cristiano y que tienen que estar presentes en todo proceso iniciático) para que en el período de iniciación se encuentre la acción de Dios protagonista de la salvación con la libertad humana que la acoge y la secunda, siguiendo el modelo planteado por el RICA [14].

c) Hay otro problema que es necesario tratar cuando hablamos de una pastoral de la evangelización: es el de todos aquellos que son cristianos hoy, con una iniciación cristiana sacramental terminada, y cuya iniciación no coincide con una evangelización real. Nos encontramos hoy con un gran número de cristianos en esta situación y hay

[12] «Por ser libre y personal, por vivir de un diálogo que excluye la autorredención, la fe es también categoría central en la iniciación cristiana. Los efectos no son fluidos mágicos o físicos sino relación de confianza y filiación. El don gratuito se realiza plenamente en la aceptación y adhesión consciente del creyente. Por eso cualquier sacramento cristiano carece de sentido y valor fuera de un contexto de fe». BUENO DE LA FUENTE, E., l.c., 51.

[13] Nota del 24 de octubre de 1991 sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la confirmación.

[14] Tanto en la iniciación cristiana de adultos como en los procesos catecumenales postbautismales, en cada una de las etapas de la iniciación del ritual son señaladas claramente la acción divina y la respuesta humana a la conversión.

que darles una respuesta pastoral. Como respuesta, han surgido en la Iglesia los procesos catecumenales para cristianos que han terminado ya su iniciación cristiana sacramental. No podemos llamarlos auténticamente catecumenados porque carecen de elementos esenciales del catecumenado, ni neocatecumenados por coincidir con una forma muy concreta de realizar hoy estos procesos catecumenales. Simplemente nos basta con llamarlos así por ser procesos que toman elementos del antiguo catecumenado, pero a los que les faltan elementos esenciales. Toman del catecumenado principalmente la exposición y aceptación sistemática del misterio cristiano en su totalidad y su finalidad de crear comunidad e integrarse en la comunidad cristiana [15].

Esto es, que los procesos catecumenales o los neocatecumenados se diferencian fundamentalmente del catecumenado por no darse en el tiempo de la iniciación cristiana, sino después de una iniciación teóricamente y sacramentalmente concluida; no están destinados a la recepción del bautismo y a la primera participación en la eucaristía; tienen un ritmo que no puede coincidir, por estas razones, con ellos. Sin embargo, persiguen el mismo fin que los catecumenados, el hacer de los creyentes cristianos maduros y evangelizados que participen en plenitud de la misión de la Iglesia.

Dada la diferencia entre estos procesos catecumenales y el catecumenado propiamente dicho, hoy descrito en el RICA, no necesariamente tienen que tener su estructura y pueden adoptar normas diferentes. Pueden tomar elementos de esta iniciación cristiana en mayor o menor grado, siempre que se distinga bien entre un bautismo ya recibido o un bautismo que está por recibir. Aquí sí que hay que tener en cuenta la eficacia del bautismo desde la teología sacramental, y esta eficacia no depende esencialmente más que de la salvación de Jesucristo y de su misterio pascual.

Pero estos procesos catecumenales se han mostrado y se muestran en la Iglesia con un gran valor por su capacidad de crear comunidad cristiana tanto en su sentido activo como pasivo. Se crea comunidad porque ella es el resultado de la evangelización de modo catecumenal y se crea comunidad cristiana porque ella es la responsable y la protagonista de ese proceso. De hecho, podemos decir que solamente se pueden dar estos procesos cuando nos encontramos con estructuras pastorales eclesiales de tipo comunitario real, ya sean comunidades con nombre y apellido, ya sean grupos de los diversos tipos que podamos encontrar a lo largo de la Iglesia.

Es necesario crear y revalorar procesos semejantes en la vida de la Iglesia porque trabajan en lo cualitativo. Necesitan que su papel

[15] Cf. BOROBIO, D., «Catecumenado», en CFP 117-118.

sea reconocido en la pastoral global para no sectarizarse y abrirse a unas miras más seculares y culturales, sin encerrarse en sus ritos intraeclesiales [16].

VII LA CATEQUESIS

No podemos detenernos en uno de los temas de la teología práctica que, por sí mismo, constituye todo un tratado y es fuente de una especialidad dentro del área Sin embargo, es necesario que hablemos de su puesto dentro del proceso evangelizador y, concretamente, en el interior de la acción catecumenal porque, entendida globalmente, constituye su contenido.

Pero es más Dentro de las actividades que definen la acción de la Iglesia, la catequesis está situada en un puesto de privilegio Basta con asomarnos a la vida de cualquier comunidad eclesial para comprender lo que la catequesis supone en su vida Ella es muestra de su vitalidad, lugar donde repercuten las ideas y la renovación eclesiales, actividad de los ministerios y los carismas, fragua del futuro eclesial

> «Hablar de catequesis es hablar de una de las tareas primordiales de la Iglesia Tarea primordial por varias razones por el interes y el empeño que de siempre ha puesto en ella la comunidad eclesial, por entender que le iba en ello su propio futuro, tambien porque en la actividad catequetica es donde mejor se reflejan los planteamientos biblicos y teologicos del momento, asi como la vision antropologica y la capacidad de dialogo de la Iglesia con las ciencias humanas (la catequesis, en efecto, revela admirablemente la forma que tiene la Iglesia de comprenderse a si misma, y de expresarse), pero ademas, porque el quehacer catequistico constituye uno de esos sitios, acaso el unico, en la Iglesia, en cuya gestion y animacion participan mayoritariamente las bases, es decir, los seglares, los cristianos de a pie Por todo ello, y teniendo en cuenta que la manera de hacer y de actuar sirve tambien para identificar la realidad del ser, puede decirse que el reciente movimiento catequetico evidencia lo que la Iglesia ha querido ser en los ultimos años, hasta el punto de que —asi piensan algunos— la renovacion que ha experimentado ultimamente la catequesis constituye el mejor exponente de lo que ha podido dar de si la renovacion de la Iglesia en general» [17]

Podemos decir que el tema de la catequesis goza hoy de una creciente actualidad por la confluencia en él de elementos positivos y negativos no fácilmente conciliables Por un lado se están haciendo muchas cosas y empleando grandes esfuerzos, hay una gran crea-

[16] Cf BOURGEOIS, H , l c , 52-56

[17] S MOVILLA, «Catequesis», en *Conceptos Fundamentales de Pastoral* 120

tividad catequética, manifestada en la elaboración de sus materiales, en la transformación de su metodología, en la organización de sus programaciones, en la preparación de sus agentes, en la creación de sus espacios y formas, en la preocupacion de los documentos magisteriales Por otro, hay un desconcierto y una discusion grande en torno al tema sin que en muchos casos aparezca la claridad en la naturaleza de la acción, en la direccion de las renovaciones, en su estatuto científico Bástenos constatar la polemica surgida en torno a la aparicion del nuevo Catecismo para comprobar que no hay muchas ideas claras en torno al tema

1. Raíces históricas de nuestra situación [18]

Sinteticamente señalamos tres etapas en la configuración de la situacion de la catequesis hoy en la Iglesia Consideramos estas etapas desde que la catequesis comenzo a comprenderse como instruccion Anteriormente, en los primeros siglos de la Iglesia, la catequesis se realizaba por iniciación y, cuando el mundo medieval respondía a una configuración cristiana, la catequesis se realizaba por inmersión en esa misma sociedad [19]

— *La catequesis caracterizada por el uso de los catecismos* Desde la celebración del Concilio de Trento hasta que surgió el movimiento catequístico en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania y Francia, catequesis se identificaba con aprendizaje del catecismo Los catecismos de este período se configuraban como un compendio de la dogmática y de la moral las verdades que habia que creer y los mandamientos que había que vivir El metodo se concretaba en la transmisión íntegra de una doctrina que todo cristiano debia conocer desde el uso de razón, aunque no siempre podía facilmente comprender. Los contenidos de estos catecismos eran universales Aunque existian distintos catecismos, no estaban presentados para unos hombres determinados, sino que se podian intercambiar sin ningún peligro La conexion de estos textos con los problemas del hombre y del mundo era prácticamente nula Los destinatarios eran los niños, ya que tenían este catecismo como metodo de formacion para recibir

[18] Muy sinteticamente señalamos algunos puntos Para un tratamiento exhaustivo del tema BISSOLI, C, «Uno sguardo alla storia della catechesi», en *Catechesi* 3 (1985) 13-21, CSONKA, L «Historia de la catequesis», en BRAIDO, P, *Educar* vol 3 (Salamanca 1966), LAPPLE, A, *Breve historia de la catequesis* (Madrid 1988), PEDROSA, V M «Ochenta años de catequesis en la historia de España», en *Actualidad catequetica* 20 (1980) 617-658

[19] P BABIN-MCLUHAN, *Era electronica um mundo novo um cristao diferente* (Lisboa 1979) 125

los sacramentos de la iniciación. Las catequesis eran memorísticas y consistían en ayudar a saberlo y en exigir su conocimiento. Era probable que el catequista fuera el primero en no comprender bien esta minidogmática, pero su labor tampoco consistía en la explicación. De hecho, en España, cerrada a las corrientes teológicas centro-europeas, los catecismos y su método de aprendizaje han durado prácticamente hasta la celebración del Concilio Vaticano II. Su primera sustitución fue bastante similar.

— *Una segunda época está caracterizada por la renovación de la catequesis en sí misma considerada.* Desde mediados del siglo XIX hasta el Vaticano II, las líneas de renovación han sido constantes:

— primero se renueva el método desde sus contactos con otras ciencias, especialmente la pedagogía y la psicología. El llamado movimiento de Munich pone su interés en la atención al destinatario y la incorporación del método activo a la catequesis;

— después se renuevan los contenidos desde el contenido central que la catequesis debe anunciar, el mensaje de la salvación de Dios en Jesucristo, del que el catequista es un testigo gozoso. El nombre de la Facultad teológica de Insbruck y la teología kerigmática están íntimamente unidos a este movimiento;

— por último, la renovación se fija en la incorporación de los aspectos antropológicos a la catequesis teniendo en cuenta tanto el contenido de su mensaje como el hombre concreto al que dicho mensaje va dirigido. En París y Lyon comienza el movimiento llamado catequesis de la experiencia, que intenta iluminar la situación humana desde los contenidos de la fe. Este movimiento resalta la experiencia del hombre como lugar en el que Dios habla y en donde viene a salvar. La catequesis ayuda al hombre a comprender su experiencia y a dar sentido a su existencia.

— *Después del Vaticano II, la catequesis, enriquecida con las anteriores renovaciones, ha participado de los frutos conciliares,* de la nueva concepción de la revelación, de la nueva conciencia de evangelización y de la relación dialogal de la Iglesia con el mundo. El tema más importante debatido es el del lugar de la catequesis en la vida de la Iglesia, su relación con el resto de acciones pastorales y su papel destacado en el proceso evangelizador. Se comienza a hablar con insistencia de la necesidad de una catequesis continua y de la catequesis de adultos. Comienzan en la catequesis problemáticas nuevas, como pueden ser las de la dimensión social y política de la fe y de la Iglesia, las del problema de la enseñanza de la religión en la escuela y su relación con la catequesis. En los métodos, los distintos medios de la pedagogía moderna hacen su aparición en el campo catequético, los nuevos medios de comunicación social, los medios

audiovisuales. La catequesis, entendida hasta el momento de una manera unitaria, comienza a diversificarse, siendo sus principales tendencias la de la catequesis situacional de carácter liberador, la de la catequesis comunitaria y la de las nuevas síntesis de fe.

No podemos olvidar que todo este planteamiento catequético está iluminado por documentos del magisterio [20], algunos de los cuales han sido urgidos por la misma situación.

2. La catequesis dentro de la misión de la Iglesia [21]

Como sabemos, la catequesis ha de ser situada dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia. Dentro de esa misión es necesario delimitar su puesto para captar su carácter propio y específico. Situar la catequesis es importante también para lograr la coordinación de esta función evangelizadora con el resto de las funciones pastorales de la Iglesia [22]. Y es importante, por último, para que, sabiendo y conociendo su papel, logremos una articulación coherente de las distintas acciones catequéticas que se dan en el interior de una Iglesia local o de una comunidad determinada.

[20] En estos años postconciliares han aparecido documentos magisteriales de una trascendencia especial en el campo de la catequesis:

— 11 de abril de 1971 *Directorio General de Pastoral Catequética* Fruto del Congreso internacional de catequesis de ese año

— 6 de enero de 1972. *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* Punto de referencia constante para la renovación de la catequesis. Presenta las exigencias de la iniciación y maduración cristiana del creyente a la vez que las inserta en el proceso catecumenal bautismal

— 8 de diciembre de 1975: Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, fruto del sínodo de obispos sobre la evangelización celebrado en 1974

— 16 de octubre de 1979 Exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de Juan Pablo II, fruto del sínodo sobre la catequesis celebrado durante el pontificado de Pablo VI y en el que Juan Pablo II tuvo un papel importante.

— 22 de febrero de 1983: *La catequesis de la Comunidad Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy* De la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis Asume todos los anteriores documentos y los refiere a la situación española.

— Planes de la Conferencia Episcopal Española en los trienios 84-87, 87-90, 90-93 y 93-96 Todos dan una importancia especial a la catequesis dentro de los objetivos de la pastoral en España.

— 8 de diciembre de 1992: aparición en español del *Catecismo de la Iglesia Católica*, después de una gran polémica generada a partir de la publicación en lengua francesa Constituye un gran éxito editorial y una discusión que aún no ha terminado. No conocemos su incidencia, pero seguramente cambiará el panorama catequético. Las reacciones apuntan a una problemática que va mucho mas allá del texto publicado.

[21] A partir de este momento utilizamos y resumimos el documento de la COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la Comunidad Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy* (Madrid 1983).

[22] Cf. CT 18.

La catequesis ha de ser situada dentro del proceso de evangelización, evitando definiciones reductoras que no muestren más que algunos de sus aspectos [23]. La evangelización, que define la misión total de la Iglesia, exige integrar las distintas acciones de la Iglesia dentro del mismo proceso y ver su mutuo enriquecimiento.

Tal como la hemos estudiado, la evangelización es un proceso dinámico definido por etapas sucesivas que, más que temporales, son etapas dialécticas. En una situación de implantación de la Iglesia y trabajando con adultos, las etapas serían temporales. En nuestra situación pastoral, la realidad no es ésta y hemos de tenerlo en cuenta para que lo constitutivo de la catequesis se integre en una acción que no es puramente catecumenal.

> «La catequesis supone, de suyo, la adhesión global al evangelio de Cristo, propuesto por la Iglesia. Pero con frecuencia se dirige a hombres que, aunque pertenezcan a la Iglesia, nunca dieron, de hecho, una verdadera adhesión personal al mensaje de la revelación. Esto significa que la evangelización puede preceder o acompañar, según las circunstancias, al acto de la catequesis propiamente dicho. Con todo, en cualquier caso, hay que tener en cuenta que la conversión es un elemento siempre presente en el dinamismo de la fe y que, por tanto, cualquier forma de catequesis debe incluir también tareas que atañen a la evangelización» [24].

Sin embargo, siempre hay que mantener el carácter típico y normativo de la catequesis de adultos y entender por analogía el resto de las catequesis:

> «Recuerden también que la catequesis de adultos, al ir dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenan» [25].

Por otra parte, este proceso es siempre activo a la vez que pasivo, de forma que quien se evangeliza evangeliza a su vez. Así el proceso evangelizador aparece siempre abierto.

La catequesis es, por tanto, un momento del proceso total de la evangelización. Y, como bien recuerda la *Catechesi tradendae* [26], un momento señalado. En la acción total de la Iglesia siempre existen elementos catequéticos, porque siempre hay elementos que educan

[23] Cf. las definiciones dadas en el tema anterior.
[24] DGPC 18.
[25] DGPC 20.
[26] CT 18.

en la fe, pero no conviene confundir todo con la catequesis, ni mucho menos reducir todo a la catequesis. La catequesis es un elemento del proceso global de la evangelización que se articula con los otros elementos, pero que no se confunde con ellos. La catequesis, que es esencialmente acción catecumenal, sigue a la acción misionera y prepara los cimientos de la comunidad cristiana para que la acción pastoral que hay que desarrollar en ella pueda obtener todos sus frutos.

Situando la catequesis en el proceso global de la Iglesia, habría que definirla así:

> «La catequesis es la etapa (o período intensivo) del proceso evangelizador en la que se capacita básicamente a los cristianos para entender, celebrar y vivir el evangelio del Reino, al que han dado su adhesión, y para participar activamente en la realización de la comunidad eclesial y en el anuncio y difusión del Evangelio. Esta formación cristiana —integral y fundamental— tiene como meta la confesión de la fe» [27].

Definida así la catequesis, su tarea en la misión de la Iglesia resulta primordial e insustituible. Sin ella, el anuncio de Jesucristo no se convierte en vida y acción y el ser de la Iglesia se queda sin contenidos y no existe. Es el gran problema de muchas de nuestras Iglesias. Ha faltado y falta una acción catecumenal que haya educado integralmente la fe de los que han recibido el mensaje o de los que han recibido el bautismo. Con ello, la Iglesia no es tal Iglesia ni puede realizar su misión pastoral dentro del proceso de la evangelización.

Dada esta situación, es necesario aclarar más profundamente la relación entre el primer anuncio del evangelio y la catequesis, ya que ella lo da por supuesto y, sin embargo, no suele ser ésta la realidad común de nuestras Iglesias.

El primer anuncio del Evangelio, dirigido a los no creyentes o a quienes, bautizados, viven al margen de la vida de la Iglesia, se realiza mediante el testimonio de vida de los cristianos y el anuncio explícito del Reino de Dios y del Señor Jesús. Tiene como finalidad suscitar la conversión inicial, que es la adhesión global al Evangelio del Reino cuya realidad y novedad se descubre, y que implica:

— la aceptación del Dios vivo que se ha dado a los hombres en Jesús;

— el sentirse arrancado del pecado;

— la voluntad de seguir a Jesús entrando en la dinámica del Reino y abrazando su estilo de vida;

[27] *La catequesis de la Comunidad*, 34.

— el deseo de incorporarse a la comunidad cristiana.

> «Esta conversión es, ciertamente, inicial y habrá de ser consolidada y profundizada a lo largo de la vida —en una conversión continua— por medio de otras acciones pastorales, distintas del primer anuncio» [28].

La conversión al evangelio es una decisión libre del hombre que no es ni puede ser sustituida por nada en el camino de la fe. Puede darse antes o después, puede venir propiciada por el nacimiento y el crecimiento en una familia cristiana o como respuesta al primer anuncio misionero de la Iglesia, pero indudablemente tiene que darse para que el cristiano sea tal. La catequesis, en principio, presupone esta actitud radical de conversión [29] porque es el período intensivo que capacita básicamente a quien ha aceptado el evangelio para entender, celebrar y vivir la buena nueva del Reino.

De ahí que solamente se pueda potenciar la catequesis en la medida en que se potencie una evangelización misionera en el seno de nuestras Iglesias. Sin unos cristianos que hayan hecho una opción por el evangelio y sin unos cristianos que evangelicen en el mundo, es imposible que la tarea de la catequesis exista en el interior de la comunidad cristiana.

Diferenciada la catequesis del anuncio misionero de la fe, es necesario distinguir también la catequesis de otro concepto más amplio, que es el de la educación en la fe. Dentro de la misión de la Iglesia, ciertamente todas las acciones pastorales tienen un carácter educativo de la fe, pero no todas son catequéticas. Tampoco se puede identificar con la catequesis la totalidad del ministerio de la palabra [30], que, en el conjunto de las acciones eclesiales, tiene la tarea de anunciar el Reino. Dentro de ese ministerio está la predicación, la homilía, la catequesis, la enseñanza religiosa escolar, el estudio de la teología, la formación de grupos y movimientos, etc. Sin duda, todos estos campos del ministerio de la palabra tienen aspectos catequéticos y son aspectos de una educación en la fe que intenta la maduración de los cristianos.

¿Qué es, pues, lo específico de la catequesis? Lo propio de la catequesis es la iniciación global y sistemática en la fe de la Iglesia. Por consiguiente es un período intensivo y suficientemente prolongado de formación cristiana integral [31] y fundamental.

[28] Loc.cit., 41.
[29] CT 19.
[30] A este ministerio dedicaremos el tema 19.
[31] CT 21.

3. Exigencias

— Por ser iniciación, la catequesis no puede ser una etapa permanente en la vida de los cristianos, sino que tiene que tener una duración determinada, en la que la acción pastoral tiene que sustituir a la catequética. Es verdad que durante la vida pueden sucederse etapas catequéticas que respondan a las distintas situaciones de los hombres. Una catequesis infantil no puede concluir con la madurez de una fe adulta y, por eso, será necesaria la catequesis adulta.

— Por ser global, la catequesis tiene que estar abierta a todos los aspectos de la vida cristiana y tiene que ser iniciación para todos ellos. Otras formas de educación de la fe se refieren a aspectos parciales de la vida de la Iglesia. La catequesis ha de iniciar en la totalidad de la fe de la Iglesia. Cuando la catequesis termine, o también durante la catequesis, pueden existir otros métodos y otros contenidos para la formación cristiana, pero ninguno de ellos puede sustituir a la catequesis por su globalidad. Por esta misma globalidad, la catequesis ha de ser vivida allí donde la experiencia de la Iglesia se vive en su globalidad, es decir, en la parroquia, como veremos más adelante.

— Por ser sistemática, esta iniciación debe estar estructurada y ordenada, con pasos definidos, como proceso metodológicamente realizado. Y para ello tiene que tener unos métodos, sus instrumentos y sus agentes debidamente preparados.

4. Inspiración catecumenal de la catequesis

Después de lo dicho, está claro que hay que optar por un concepto amplio de catequesis. Frente a un sentido restringido que entiende la catequesis como enseñanza elemental de la fe, es decir, la transmisión del mensaje cristiano, en sus elementos fundamentales, en orden a una fe viva, explícita y operativa, hay que entender la catequesis en un sentido pleno como iniciación cristiana integral: una iniciación no sólo en la doctrina, sino también en la vida y culto de la Iglesia, así como en su misión en el mundo. Este sentido pleno no debilita la dimensión cognoscitiva, sino que la revitaliza.

La renovación del concepto de la catequesis se ha inspirado en el catecumenado bautismal. En él es donde ha visto la Iglesia el proceso de iniciación cristiana integral y, por eso, pide que toda catequesis tenga una inspiración catecumenal. Quiere decir que la catequesis es una iniciación en la realidad desbordante del misterio de Cristo que implica estas dimensiones:

— Una iniciación orgánica en el conocimiento del misterio de Cristo y del designio salvador de Dios, con toda su profunda significación vital para la vida del hombre [32]. El aspecto cognoscitivo es importante, aunque no sea el único, porque es profundamente humano. Es cierto que el conocimiento en catequesis no ha de estar separado de la vida, pero el cristiano ha de conocer la revelación de Dios en Jesucristo para creer de un modo razonable.

— Una iniciación en la vida evangélica [33], en ese estilo de vida nueva que no es más que la vida en el mundo, pero una vida según las bienaventuranzas. Educación, por tanto, también en las actitudes cristianas que se manifiestan en una forma nueva de vivir y que tienen consecuencias sociales. Por eso, la catequesis ha de ir transformando al hombre, haciendo que cambie progresivamente de sentimientos y de costumbres. De ahí la necesidad de que sea un proceso lento y prolongado.

— Una iniciación en la experiencia religiosa genuina, en la oración y en la vida litúrgica. Educación para una activa, consciente y auténtica celebración sacramental [34]. Desarrollar en los catecúmenos la oración de la Iglesia, la dimensión contemplativa de la existencia humana, las actitudes básicas en la celebración litúrgica, el sentido del año litúrgico y la capacitación para la oración personal y comunitaria.

— Una iniciación en el compromiso apostólico y misionero de la Iglesia [35]. Capacitación para una presencia del cristiano en la sociedad inspirada en el evangelio. La catequesis ha de suscitar militantes en organizaciones apostólicas laicales. También tiene que capacitar al catecúmeno para desempeñar tareas intraeclesiales desde los diferentes carismas y ministerios. Es la catequesis también el momento de despertar las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada.

Estas cuatro dimensiones de la catequesis no son sucesivas ni yuxtapuestas, sino que en las cuatro debe educar la catequesis y han de ser tenidas en cuenta para la programación de su acción.

VIII. EL NUEVO CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA

El día 11 de octubre de 1992, al cumplirse los treinta años de la apertura solemne del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II firmaba la constitución apostólica *Fidei depositum* para la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica.* Con ello se daba cumplimiento a uno

[32] CT 22
[33] CT 29
[34] CT 37
[35] CT 24.

de los ruegos del Sínodo extraordinario de obispos de 1985 que veía en tal catecismo uno de los frutos del acontecimiento conciliar y de su recepción.

Tras seis largos años de trabajo y nueve sucesivas redacciones, en las que las consultas fueron numerosas y no menos los cambios introducidos, terminaba así una de las decisiones magisteriales más discutidas en los últimos años.

Dos meses más tarde aparecía la traducción española, acompañada de una gran polémica surgida desde que se conoció la traducción francesa, aunque sus fundamentos teóricos vienen de más lejos [36]. Otras lenguas no tuvieron tanta prisa en la versión, que tardó más tiempo en realizarse. El éxito editorial de la edición española ha sido quizá la muestra más evidente de hasta dónde ha llegado la polémica. Desgraciadamente no podemos hablar después de una lectura que haya acompañado a la posesión del texto.

En este momento no queremos entrar en las características que han hecho de este texto un documento discutido: la doctrina expuesta, la teología que la sustenta, el uso de la Escritura y el Magisterio, la cosmovisión adyacente, etc., etc. Solamente queremos situarlo dentro del marco total de la evangelización, de la misma manera que hemos hecho hasta ahora con el concepto de catequesis en sí. Para el resto no tenemos posibilidad de un tratamiento que corresponde más bien a la disciplina de la catequética, aunque sí literatura abundante en casi todos los medios de comunicación y en las revistas especializadas tanto teológicas como pastorales y catequéticas. De la evolución de la polémica nos dará noticias la historia y no cabe duda de que los ánimos se irán calmando, como lo han ido haciendo hasta ahora.

El término catecismo pertenece a la familia lingüística de la catequesis y del catecumenado. Allí hay que situarlo para ver su lugar en el proceso de la evangelización y para no quererle dar ni más puesto

[36] Es curioso leer hoy, a no muchos años de distancia, un texto como el siguiente «La aplicación más clara del pluralismo catequético la encontramos quizás en el problema de los catecismos y textos oficiales para la enseñanza de la religión. Superado ya definitivamente el proyecto de un catecismo para la Iglesia universal, es el concepto de catecismo nacional el que entra ahora en una fase de clara superación Los ejemplos de Francia y de Italia, por citar dos de los casos más recientes, nos están diciendo claramente que hasta un texto oficial de catecismo ha de descomponerse en modelos diversos para responder a las exigencias de regiones y de destinatarios diversos Se puede afirmar más el mismo concepto de catecismo como documento oficial que fija el contenido de la fe de cara a su enseñanza, puede ser objeto de discusión precisamente para respetar el legítimo pluralismo de formas de expresión catequética, aun dentro de la fidelidad substancial a la esencia inmutable del mensaje cristiano» ALBERICH, E., *Orientaciones actuales de la catequesis* (Madrid 1973), 22-23

ni menos que el que le corresponde. Por consiguiente, el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica:*

— No ha sido redactado para la etapa misionera de la evangelización. Esto es, no es válido ni útil para iniciar en la fe a aquellos que no la tienen, porque no son sus destinatarios. El nuevo catecismo parte de la fe y está al servicio de esa fe. Para los no creyentes puede ser un instrumento de conocimiento de las verdades, exigencias y manifestaciones de la fe de la Iglesia, pero no más. Por ello, el catecismo no es un medio para la misión ni en la misión encuentra su sustento; no conviene que en la pastoral le sea dado ese uso.

— Su puesto se encuentra en la etapa catecumenal o, dada nuestra práctica actual pastoral, en las acciones de la Iglesia que tengan identidad o características catecumenales. Sin embargo, el catecismo no ocupa la totalidad de esa acción catecumenal y, por ello, hay que tener en cuenta que lo siguiente:

— Que el catecismo siempre es un medio para la acción catecumenal y no la agota. Un catecismo es válido, útil y necesario para los procesos catecumenales, pero no constituye por sí mismo esos procesos. Sustituir procesos catecumenales por el aprendizaje del catecismo supondría ir en contra del mismo catecismo.

— Que el catecismo tiene como finalidad la transmisión de los contenidos de la fe de la Iglesia, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos. Con ello, quien realiza un proceso catecumenal llega al conocimiento de la fe de la Iglesia en su universalidad y en su globalidad.

— Que este catecismo concreto no tiene como destinatario directo al Pueblo de Dios, ni a quienes realizan un proceso de tipo catecumenal:

> «El presente catecismo está destinado principalmente a los responsables de la catequesis: en primer lugar a los obispos, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia. Les es ofrecido como instrumento en la realización de su tarea de enseñar al Pueblo de Dios. A través de los obispos, se dirige a los redactores de catecismos, a los sacerdotes y a los catequistas. Será también de útil lectura para todos los demás fieles cristianos» [37].

Por consiguiente, el texto debe ser situado en la línea del catecismo surgido del Concilio de Trento, en la de los catecismos mayores, y no ser empleado directamente en la tarea catequética.

— Este catecismo ha de ser el origen de catecismos menores cuya finalidad directa sea la catequesis y que sirvan como instrumento directo de ella:

[37] *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid 1992), n.12.

> «Está destinado a servir como punto de referencia para los catecismos o compendios que sean compuestos en los diversos países» [38].

Para estos catecismos, el catecismo mayor será siempre punto de referencia a la hora de proponer, sistematizar y ofrecer la fe de la Iglesia en sus aspectos universales:

— estos catecismos menores han de tener más en cuenta las particularidades culturales y situacionales de quienes realizan los procesos catequéticos para que en ellas se encarne la fe universal de la Iglesia;

— por consiguiente, para que este catecismo cumpla su finalidad y sea fiel a ella, necesita un proceso ulterior de elaboración de catecismos o de reedición de los ya elaborados siguiendo sus pautas y de acuerdo con su marco referencial.

El catecismo no agota el proceso de formación continua, que debe proseguir en la etapa pastoral de la evangelización. Esto es, tampoco el puesto del catecismo se encuentra en la etapa posterior a la catecumenal en la que los cristianos continúan profundizando en el misterio de Cristo y en las exigencias de su fe. Teniendo esto en cuenta,

— el catecismo se centra en la universalidad de la fe y en su sistematización de la globalidad, mientras que la formación posterior tiene en muchos casos las características de las peculiaridades, de las especializaciones en temas y carismas determinados, y de las situaciones y circunstancias concretas de la vida de la Iglesia;

— el catecismo no anula ni impide la formación teológica ni la evolución de la ciencia teológica. Se sitúan en distinto lugar y tienen finalidades diversas. Partiendo de la fe de la Iglesia, a cuyo servicio de formulación se encuentra el catecismo, la teología profundiza esa misma fe tanto en su renovada formulación como en su diálogo con la historia, con la cultura y con el hombre de hoy;

— el catecismo no se identifica tampoco con la formación continua, plural y específica, que las diferentes plataformas eclesiales programan para su acción pastoral. Por supuesto, puede integrar dicha formación, pero no hay por qué identificarlo exclusivamente con ella.

La polémica suscitada en torno a la aparición del catecismo ha sido semejante a la que comentábamos en torno a la naturaleza de la catequesis. Falta una conciencia clara de la identidad de un catecismo para poderlo situar en la vida de la Iglesia, en su misión pastoral y en el complejo de la evangelización. Desde ahí, unos han visto el

[38] Loc.cit., 11.

catecismo como la panacea que soluciona todos los temas formativos en la vida de la Iglesia y asegura la unidad y la verdad de la fe, y otros creen que su publicación va a impedir un desarrollo posterior de todo lo que atañe a la fe de la Iglesia.

Sin duda, el encontrar su puesto y su identidad es importante para valorar la misma recepción del texto y de su doctrina.

CAPÍTULO XIV

PASTORAL DE LA COMUNION Y DE LAS ESTRUCTURAS COMUNITARIAS

BIBLIOGRAFIA

ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Eclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium»* (Bolonia 1975); BLÁZQUEZ, R., «Eclesiología de comunión», en *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1988), 55-102; CASTILLO, J. M., *Teología para comunidades* (Madrid 1990); GARCÍA MURGA, J. R., *Comunidad, experiencia del espíritu, liberación* (Madrid 1977); HAMER, J., *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965); INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Vivir en Comunidad* (Madrid 1993); LIÉGÉ, P. A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Madrid 1978); LOSADA, J., «La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de Comunión», en *Sal Terrae* 74 (1986) 243-256; ROVIRA BELLOSO, J. M., *Vivir en comunión* (Salamanca 1991); TILLARD, J. M. R., *Église d'Églises* (París 1987).

Comenzamos el tratamiento de la etapa pastoral de la evangelización deteniéndonos en el tema de la comunión y en las estructuras comunitarias en la vida de la Iglesia [1]. La comunión no es solamente una de las acciones pastorales, sino el ámbito, el clima y la realidad en los que han de darse el resto de acciones. Las estructuras de comunión que estudiaremos son estructuras en las que se dan la totalidad de acciones pastorales [2].

Ultimamente nos hemos acostumbrado a hablar de la eclesiología comunitaria como uno de los logros innegables del Vaticano II, pero, cuando allí se imponía tras un largo debate a la eclesiología jurídica y el pueblo cristiano recibía esta doctrina más claramente que otras conciliares, en realidad no se hacía más que recuperar para la doctrina de la Iglesia algo que había estado plenamente en sus orígenes y que procedía de toda la revelación y de su historia. El Dios que se había manifestado progresivamente a lo largo de la revelación era un Dios de comunión que quería asociar al hombre a su

[1] En el tratamiento de este tema vamos a ceñimos fundamentalmente a nuestro trabajo: RAMOS GUERREIRA, J. A., «Comunión y comunidad. Del principio teológico a la realidad práctica», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Vivir en Comunidad* (Madrid 1993), 113-150.

[2] Cuando, hoy, a la división tradicional de la acción pastoral en servicio, palabra y liturgia, hemos añadido la comunión, estamos, por una parte, señalando acciones nuevas que completan a las siempre tratadas, pero, por otra, señalando la concepción eclesiológica y el ámbito vital y estructural en el que se tienen que dar el resto de las acciones.

mismo misterio comulgando con él. La Iglesia se comprendió a sí misma desde sus orígenes dentro de ese plan de salvación centrado en la comunión.

Por ello, su acción pastoral siempre brotó desde la comunión eclesial que se entendía a sí misma como comunión con el mismo misterio de Dios y pretendió con ella crear la comunión y agrandar la misma desde las exigencias de la evangelización.

I. RAICES BIBLICAS Y TEOLOGICAS

1. El misterio de Dios como comunión que se revela

El misterio de Dios es un misterio de comunión en el amor. Dios es Trinidad que, en la plenitud de su amor, ha querido abrir su misterio y hacer partícipes de él a todos los hombres. Por ello creó al hombre y lo invitó a la comunión personal con él, con los demás hombres y con el mundo. Habiendo sido creado «a su imagen y semejanza» (Gén 1,26), el hombre ha sido llamado a la comunión como desarrollo pleno de su ser y ha sido enviado a crearla a su entorno. Desde la revelación bíblica podemos decir que quien vive en la comunión con Dios lo manifiesta en la comunión con los demás hombres y que esta comunión humana es el reflejo en el mundo de la comunión con Dios. Por eso, cuando el hombre con su pecado rompe la relación con Dios y se niega a vivir en el ámbito de su comunión, la fraternidad entre los hombres se ve rota por la injusticia, el egoísmo, la violencia e incluso la muerte. A causa del pecado del hombre, como bien muestra el libro del Génesis, la comunión en el mundo, reflejo del misterio de Dios, ha quedado frustrada.

Toda la historia de la salvación recogida en el Antiguo Testamento es la historia del Dios que vuelve a salir al encuentro del hombre para ofrecerle nuevamente su comunión que se identifica con la salvación del propio hombre. Pero nuevamente este ofrecimiento libre y gratuito de Dios va a tener un reflejo humano que indica que ambas comuniones no son separables y que una es signo y señal de la otra. El ofrecimiento de Dios se hace real en la elección de un pueblo con el que va a pactar su alianza. Israel en su historia va a experimentar cómo la comunión con Dios realiza la hermandad entre los hombres y cómo la ruptura con Dios se traduce en la ruina de la comunión humana.

En la plenitud de la revelación el mismo dato está llevado a su máxima expresión, de tal manera que no sabemos bien distinguir si en Cristo hemos conocido últimamente a Dios por su hermandad con los hombres o, desde su filiación divina, nos ha descubierto que los

hombres estamos llamados a vivir como hermanos. Pero lo cierto es que, viviendo absolutamente la comunión con Dios, Cristo ha hecho posible un nuevo pueblo. Su sangre, derramada por la fidelidad al Padre desde el que ha vivido su existencia, ha sido sangre de una alianza nueva y eterna. Su misterio pascual ha sido el origen de una forma nueva de comunión humana propiciada por el Espíritu, fruto de la Pascua, y su anuncio a los hombres no se va a distinguir de la llamada a formar su Iglesia.

2. La evangelización de la Iglesia, llamada a la comunión

Entendiéndose la Iglesia desde la misma misión a la que Cristo había sido enviado por el Padre y sabiendo que tiene el Espíritu del Resucitado para hacerlo posible, desde su mismo origen hace de su vida un repetir los gestos y palabras de Jesús para crear la comunión en su entorno. Al hacerlo, sabe que esa comunión es la muestra de que Dios está presente en su misterio.

En este sentido, las palabras de la primera carta de Juan son claramente exponentes del misterio: «lo que hemos visto y oído, lo que contemplamos y palparon nuestras manos... os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1 Jn 1,1-3). La misma carta de Juan nos dirá más tarde, e insistirá en ello, que hay que amar concretamente a los hermanos que se ven y no hacerlo demostraría la falsedad de nuestro amor a un Dios que no vemos. Los textos de la primitiva Iglesia insisten en que la comunión que se tiene en la fe con el Padre y el Hijo sólo puede expresarse en la comunión con los hermanos. Es la comunión humana signo, pues, únicamente válido de que hemos entrado en el misterio de Dios, de que somos Iglesia.

Por eso, nada tiene de extraño que, entre las características de la primera comunidad que nos narran los Hechos de los Apóstoles y que se han convertido en normativas para reconocer en una comunidad a la Iglesia, se cite la comunión de los hermanos (Hech 2,42-47; 4,32-35 y 5,12-14). Y tampoco es extraño que se nos hable de la intercomunicación de bienes o de la colecta que Pablo hace en favor de la Iglesia de Jerusalén (2 Cor 8,1-9.15), ni que Pablo exprese su indignación con la comunidad de Corinto porque ha separado la comunión con Cristo de la comunión entre los hermanos (1 Cor 11,17-34).

Si repasáramos los textos de la primitiva Iglesia, nos encontraríamos con que el tema de la comunión está siempre presente construido desde las comunidades concretas, que reciben en verdad el nom-

bre de Iglesias, hasta la comunión de todas en la catolicidad de la Iglesia. La comunión no se presenta nunca como una palabra abstracta, sino como una realidad que se vive y se siente en el seno de cada comunidad.

Los primeros ministerios que van apareciendo en la vida de la comunidad están al servicio de las dos coordenadas que siempre quieren estar presentes para asegurar la identidad de la Iglesia: la evangelización y la comunión [3]. Ambas no aparecen como elementos diferenciados, sino como dos dimensiones de una misma Iglesia que transmite a su Señor en la medida en que es comunidad y que acepta en esa comunidad a aquellos que han respondido a la evangelización con su fe. Es más, esos mismos ministerios comienzan a ser evaluados por la realidad de la comunión a cuyo servicio están.

Pablo en Jerusalén a la vuelta de su primer viaje y en sus cartas elabora toda una doctrina en torno a la comunión en la que se entremezclan con claridad los temas de la fidelidad a Cristo, la comunión de los hermanos y los ministerios que la sirven.

Esta tradición bíblica fue recogida perfectamente por la patrística, que jugó siempre con el término de misterio para definir a la Iglesia. En él estaba incluida tanto la comunión de Dios que se revela, como la presencia de Cristo soporte de la comunidad cristiana rompiendo las fronteras entre los pueblos, como la comunidad visible expresión sacramental de toda la vida interna que se manifiesta al exterior, como la necesidad de llevar el evangelio a todos los hombres. La vida, antes que cualquier tipo de elemento externo, o mejor, la vida dándose a conocer externamente, era la que definía la identidad eclesial. Y esa vida era, ante todo, comunión.

3. El futuro escatológico, plenitud de lo que nos espera

Aunque el comienzo de la Iglesia en el misterio de Cristo sea siempre nuestra realidad fundante, no podemos olvidar el futuro al que estamos llamados y que mueve la construcción y la tarea de la Iglesia desde la esperanza. En este sentido, podemos decir que el futuro escatológico es también una realidad que nos funda. La Iglesia no solamente hace referencia a un pasado que está en sus orígenes, sino que camina con paso decidido hacia un futuro en el que vivirá y celebrará la plenitud de su misterio. Ese futuro es para ella fuente de clarificación, de crítica y de conversión.

[3] Es importante ver cómo en la elección de los primeros diáconos las dos dimensiones quieren quedar aseguradas (Hech 6,1-7): servir a la comunidad de tal manera que no se rompa la comunión y dejar para los apóstoles el servicio del evangelio.

Cuando en el primer período de sesiones conciliares se presentó el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia, uno de los padres pidió con fuerza que el esquema fuera devuelto a las comisiones, argumentándolo con razones escatológicas [4]. El esquema, decía él, se basa en la jerarquía y, sin embargo, la jerarquía es para el estado de camino. Cuando llegue la plenitud, solamente permanecerá el Pueblo reunido en la comunión. Eso es lo importante; desde ahí tiene que brotar toda la autocomprensión de la Iglesia. Hacia ella debe tender todo servicio y todo ministerio. En realidad, el argumento no hace más que repetir las palabras de Pablo: «desaparecerán las profecías, cesarán las lenguas, desaparecerá la ciencia. El amor no acaba nunca» [5].

Y así es. El Reino que esperamos, y que ya se va haciendo realidad entre nosotros, será la plenitud de la comunión. El amor habrá vencido incluso a la muerte, el último enemigo, y la comunión de Dios que existía desde un principio habrá integrado en sí todo lo creado gracias al misterio pascual de Jesucristo.

La mirada hacia el futuro siempre ha de ser para la Iglesia luz que distinga entre lo fundamental y lo accidental, entre lo absoluto y lo que lo sirve, entre lo que va a permanecer y lo que va a desaparecer, y su valía siempre será evaluada por referencia. Esta mirada nos lleva directamente hacia el tema de la comunión como esencia de la Iglesia y como lugar desde el que tiene que ser descrito su misterio y comprendida su misión. Desde él, la evangelización emana para volver a descansar en él enriquecida por nuevos miembros. Desde esa comunión, adquieren valor todos los elementos comunionales que existen en el mundo fuera también de los límites visibles de la Iglesia, porque ellos están llamados a ser y a integrarse en la realidad del Reino al que ya están haciendo presente.

Esa comunión integra las distintas aproximaciones que el misterio eclesiológico ha tenido en la historia, la sociedad perfecta, el cuerpo místico, el sacramento de salvación. Ella explica la identidad del Pueblo de Dios para ser tal Pueblo: es un Pueblo en comunión [6]. El Vaticano II con la eclesiología de comunión no ha hecho una reflexión eclesiológica más, sino que ha respondido a la pregunta que tanto se repitió en el Concilio: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* [7].

[4] Intervención del obispo De Smedt el 1 de diciembre de 1962 en la XXXI Congregación General. Cf. ACTSYN I/IV, 142-143.

[5] 1 Cor 13,8.

[6] Cf. LOSADA, J., «La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de Comunión», en *Sal Terrae* 74 (1986) 243-256.

[7] Recordemos que en torno a esta pregunta se elaboraron ambas constituciones, tanto la *Lumen gentium* como la *Gaudium et spes*, desde un proyecto unitario que quería aclarar la conciencia de la Iglesia sobre sí misma, a la vez que las implicaciones de esta conciencia en su diálogo con el mundo.

II. LA COMUNION, TEMA PRIORITARIO EN EL CONCILIO VATICANO II

1. La historia anterior

El primer momento de la teología y de la comprensión sobre la Iglesia había sido claramente comunional. Fue más tarde la escolástica tardía y después la doctrina postridentina alimentada por la polémica antiprotestante quienes ocultaron una tradición de comunión en la Iglesia al poner en primer término los aspectos societarios y jurídicos de la visibilidad eclesial. Varios siglos de la vida de la Iglesia quedaron marcados por esta polémica. Intentando responder a las acusaciones de quienes no valoraban demasiado la visibilidad eclesial, la doctrina católica se polarizó en uno de los aspectos de su tradición común.

Siguiendo la tradición bíblica y la de los primeros siglos de la Iglesia, la visibilidad eclesial había de ser entendida como signo y realización externa de su vitalidad comunitaria. A causa de la polémica posterior, se ensalza tanto la visibilidad que se olvida el aspecto comunitario del que ella tenía que ser signo. Se puede afirmar que la Iglesia es tan real como la República de Venecia, como afirmaba la famosa definición de Belarmino [8], porque es verdad; pero siempre que se asegure con la misma insistencia que en esa visibilidad se está manifestando un misterio de comunión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí, y siempre que ese misterio sea el que conforme y relativice a su servicio todos los aspectos visibles eclesiales.

Por eso, cuando la Iglesia adquiere un nuevo talante frente a su propia definición y de frente a otras confesiones cristianas, redescubre la comunión como parte integrante de su esencia y, además, encuentra en ella una nueva postura de cara a las otras confesiones: postura de denuncia ante las divisiones actuales de las Iglesias a la vez que de llamada a la reconciliación entre ellas.

El camino de redescubrimiento del concepto de Iglesia como comunión no fue sencillo. Fue un camino anterior al Vaticano II y que se caracterizó por una dificultad similar a la que sufrió el concepto de «Cuerpo de Cristo» hasta que se logró imponer y ser aceptado plenamente por el magisterio. Era tanto el peso de la eclesiología postridentina y de la insistencia en los temas de la visibilidad y de los aspectos societarios, que hablar de la Iglesia como «Cuerpo de Cristo» o «Misterio de comunión» parecía más espiritualidad que eclesiología. Pero la renovación eclesiológica de comienzos del XIX

[8] BELARMINO, *De controversiis*, I,II,II.

en Tubinga [9], que fue abriendo un surco nuevo en la reflexión sobre la Iglesia, aunque seguido minoritariamente, y, ya en nuestro siglo, la eclesiología de entreguerras, el redescubrimiento bíblico y patrístico que nos devolvieron la eclesiología de los orígenes anterior a las divisiones y, sobre todo, la vida eclesial renovada en la liturgia y en los movimientos apostólicos injertados en el tronco común de la Acción Católica, llevaron al aula conciliar una eclesiología de la comunión ya muy elaborada y con capacidad de inclinar a su favor la balanza del magisterio [10].

Gracias a esta reflexión eclesiológica conciliar, se encuentra el contrapeso magisterial a una eclesiología basada solamente en los aspectos jurídicos y societarios, que había tenido su expresión máxima en la celebración del Vaticano I y en su recepción, tanto teológica como en la conciencia de los fieles, y que había olvidado los aspectos internos eclesiales desde una afirmación insistentemente unilateral en una organización entendida desde el papado, cuyo dogma de la infalibilidad definió.

2. El don y la tarea. Comunión como gracia y comunión como compromiso

Toda la eclesiología de comunión arranca del capítulo I de la *Lumen gentium* que contempla a la Iglesia a la luz de la Trinidad y como fruto de toda la economía de la salvación. En él, la comunión es claramente don, fruto de la gracia, obra de la salvación de Cristo, plenitud del encuentro de Dios con el hombre, y efecto de la acción del Espíritu Santo, culminación del misterio pascual.

Podríamos decir que una lectura de la Constitución dogmática nos lleva claramente a estas conclusiones, en las que se ve la comunión como don:

— Toda la historia de la salvación confluye en el misterio de la encarnación en el que Cristo es el signo máximo de la comunión entre el hombre y Dios. El la manifiesta y él la crea. Su vida se entiende en fidelidad a esa misión en la que la voluntad de Dios de amar al hombre y comulgar con él es la voluntad siempre buscada.

[9] Especialmente las obras de MOHLER, J. A.

[10] Una buena prueba de esta eclesiología es la obra de HAMER, J., *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965), traducción de la editada en París en 1962, año en que comenzó el Concilio. La lucha de las dos eclesiologías en el aula conciliar está magníficamente recogida en la obra de ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Eclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium»* (Bolonia 1975). Esta obra nos muestra las dos tendencias a la hora de elaborar la constitución dogmática, la lucha entre ellas tanto en los esquemas como en la discusión conciliar y la presencia de ambas eclesiologías en el texto final.

— La Iglesia continúa en medio del mundo la tarea para la que Cristo había sido enviado por el Padre. Esta tarea consiste en abrir el misterio trinitario a la comunión de los hombres. Para ella la Iglesia ha sido constituida. El tema de la comunión es inseparable del de la misión y el misterio comunional de la Iglesia es inseparable también de su destinatario, el mundo.

— El factor interno de la comunión es el Espíritu Santo, «uno y el mismo en Cristo y los cristianos» [11], que asegura una presencia nueva del Resucitado siempre en el seno de su Iglesia, le comunica su misión, produce la unidad de los cristianos con Cristo y de los cristianos entre sí, y hace a la Iglesia sacramento de unión del género humano.

— Esta comunión encontrará la plenitud de su realización en la escatología, cuando Cristo sea todo en todos y la totalidad de la creación se haya encontrado en el Reino, que será la realidad definitiva de lo que la Iglesia anunciaba y vivía. Mientras tanto, la Iglesia vive precariamente la comunión en su ser y en su misión, afectada por el pecado y con la necesidad de una purificación continua. El pecado mina las entrañas mismas de la comunión en esta época de la historia, mientras la Iglesia va de camino.

Este don de Dios se realiza y se manifiesta en la misma tarea eclesial en la que la Iglesia acepta la gracia secundándola. Su libertad y su vida acogen el don en la medida en que lo hacen presencia y trabajo, realización y oferta para los hombres. Porque la comunión es tarea:

— La Iglesia ha de trabajar para que todos sus miembros encuentren en ella su verdadero puesto basados en la dignidad común de miembros de la comunión gracias a su bautismo. Esta dignidad de miembro de la Iglesia encuentra su realidad en el tema de la corresponsabilidad.

— La Iglesia ha de crear servicios para la comunión. Todo ministerio y todo carisma se entiende desde ella y se verifica desde ella, de modo que podemos afirmar que solamente es válido en la medida en que la comunión está servida.

— La Iglesia celebra su comunión poniéndose en contacto con aquel que la crea. Su comunidad reunida recibe los frutos de la redención de Cristo por medio del Espíritu para identificarse, para purificarse, para afirmarse en su misión, para encontrar en ellos la fuerza del camino y para ofrecérselos al mundo.

— La Iglesia vive el servicio a los hombres y al mundo como oferta y realización de una comunión entre los hombres a la que, por medio de ella, llega también el don de Dios. Su trabajo en el mundo

para la comunión en la justicia es la dirección a la que apunta su misión y su ser.

Don y tarea se implican y se interrelacionan explicándose mutuamente. No pueden separarse porque son dos dimensiones intrínsecamente unidas del misterio de la misma Iglesia.

3. Indole sacramental de la comunión

La teología de los años anteriores al Vaticano II había insistido en el carácter sacramental de la realidad eclesial. Gracias a esta insistencia, se había logrado un equilibrio de los aspectos internos y externos eclesiales, a la vez que se había profundizado mucho más en la relación de la Iglesia en su ser y en su misión con el misterio de Cristo, verdadero sacramento del encuentro con Dios [12]. En realidad, esa relación cristocéntrica, que tanto había desarrollado antes la teología del cuerpo místico, era la clave desde la que se quería autocomprenderse la Iglesia en sus aspectos sacramentales.

Desde ella, la realidad de la comunión precisa de elementos externos donde ella sea significada y, a la vez, producida; pero también precisa que en ellos la salvación sea intrahistóricamente vivida y ofrecida para el mundo como una alternativa de salvación y de plenitud. Podemos decir que la misma concepción cristiana lleva consigo elementos de sociabilidad que la hacen comunional [13]. Ninguno de los elementos podría estar ausente de una pastoral de comunión sin que se produjera un serio reduccionismo:

— en la vida de la Iglesia se manifiesta y se crea la comunión cuando todo hombre, especialmente los más pobres y los últimos, encuentran la acogida, el cariño y la cercanía de los otros;

— se crea y se manifiesta la comunión cuando quienes presiden en la caridad sirven a los creyentes desde su palabra, su gobierno pastoral y su acción santificadora;

— se crea y se manifiesta la comunión cuando todos los miembros de la Iglesia ven en sus pastores una garantía de la verdad de su evangelio y un signo de la unidad de la Iglesia;

— se crea y se manifiesta cuando la Iglesia rompe sus fronteras y sale a los hombres, porque la Trinidad, fuente de toda comunión, es el origen de toda misión;

[12] La obra más significativa de esta época fue SCHILLEBEECKX, E., *Cristo Sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966). Aunque la traducción española es postconciliar, la obra precede a los documentos conciliares.

[13] Cf. LIEGE, P. A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Madrid 1978), 17-28.

— se crea y se manifiesta cuando la visibilidad misma de la Iglesia se concreta en estructuras que se respetan, se aman y se juzgan para ayudar a purificarse desde el amor y la corrección fraternos,

— se crea y se manifiesta la comunión cuando aparecen estructuras participativas en las que es posible que el tema de la corresponsabilidad exprese la verdad de la común dignidad e igualdad esencial de todos los cristianos por su bautismo,

— se crea y se manifiesta cuando la pluralidad es vista y actúa como riqueza que, solamente en su conjunto unido, es muestra de lo inabarcable de la comunión de Dios, en cuyo seno caben todos

En el interior de la Iglesia está claro que el don interior ha de convertirse en signo visible de comunión horizontal y de comunión con los que en la Iglesia son signo de comunión No se trata solamente de convivir y colaborar desde un ordenamiento jurídico común para todos, sino que se trata de manifestar externamente el don de la comunión y realizarlo a nivel vivido Solamente así se verifica la comunión con el misterio trinitario y se puede evaluar En terminología sacramental, tendríamos que decir que la unión con la Iglesia es signo eficaz de la unión con Cristo

Pero la sacramentalidad tiene una segunda parte su significatividad para el mundo, la creación en él de espacios donde la comunión sea experimentada como salvación, el trabajo incansable para que el mundo camine hacia ella No se trata solamente de que las estructuras de comunión sean visibles, cognoscibles y entendidas por el mundo, sino que primordialmente se trata de crear comunión entre los hombres, en estructuras clara y típicamente mundanas, para instaurar el Reino, y, haciendo una lectura creyente de la realidad, realizar aquí y ahora la salvación de Jesucristo Es difícil encontrar pastorales concretas de Iglesias locales, de parroquias, de grupos y de movimientos que procuren crear comunión en sus ambientes, estar presentes en los lugares donde la comunión puede hacerse real y efectiva entre los hombres, denunciar y luchar contra el pecado personal y contra las estructuras injustas que son la causa de la falta de comunión Es mucho más fácil vivir solamente la dimensión teologal de la comunión o sus compensaciones psicologico-afectivas, pero aun estamos muy distantes de una comunión *ad extra*, en el diálogo, en el ecumenismo, en la realización terrena del Reino de Dios, en la lucha contra el pecado, que abre grietas en la comunion humana

4 Niveles y estratos de la comunión

La comunion puede perder intensidad en la medida en que gana en extensión. Puede ocurrirnos con ella lo mismo que nos sucede en el tema de la doctrina cuanto más lejos quiere llegar, mas pierde en los aspectos prácticos que ilumina Una doctrina pontificia tiene que mantenerse en unos niveles mucho más abstractos que una doctrina de una Iglesia local Algo similar se repite en la comunion se vive en niveles mas afectivos y efectivos en la medida en que se realiza en espacios mas reducidos También compromete mucho más Es mas, podriamos decir que la unica forma de vivir una comumon en la Iglesia es aquella que comienza con los mas cercanos Y ello implica distintos estratos desde los que la comunion global se asegura Cada uno de ellos tiene sus rasgos diferenciadores e implica un nivel diferente que nos va abriendo a la comunion total

Frecuentemente hoy nos encontramos con la falacia de una falta de comunión con los cercanos o con las Iglesias locales desde una pretendida fidelidad a la Iglesia de Roma, como si ambas fidelidades se excluyeran o no fueran círculos concentricos en los que el salirse de uno implica el ponerse fuera de la totalidad

Además, tendríamos que decir que la misión y el ser de la Iglesia se encarnan en estructuras de vida significativas para los hombres Esto no es malo, es hacer de la realidad camino para la misión de la Iglesia Y también el hombre tiene sus distintos niveles significativos para su vida Lo que nos demuestra que esta estructuracion estratificada es humana y, por ello, con capacidad intrínseca para ser cristiana

Estos niveles serían

— La pequeña comunidad que se conoce y se ama A ella dedicaremos el próximo apartado Es la celula de la comumon y del ser Iglesia La comunión se hace de verdad carne y la perdida de comunion se siente como desgarro propio Con frecuencia tiene criterios selectivos, aunque por ser eclesial tiene que estar abierta a quienes quieran formar parte de ella

— La parroquia como lugar de la comunidad cristiana en la globalidad de su fe En ella se encuentra con toda la riqueza de lo que la Iglesia es y, por ello, es el lugar privilegiado para la iniciacion cristiana No tiene ningun criterio selectivo al margen de la fe y su determinación se conjuga con el elemento humano significante del territorio que entiende como polo de evangelizacion [14]

— La Iglesia diocesana, en la que se da la plenitud de la Iglesia local y, por ello, también de la comumon La congregación por parte

[14] Cf Segunda ponencia del *Congreso Parroquia Evangelizadora* (Madrid 1987)

del Espíritu Santo, el evangelio anunciado y respondido por la fe, la eucaristía celebrada, y la presidencia de un obispo con su presbiterio que asegura la continuidad apostólica, la verdad de la doctrina y la expresión de la unidad [15], son los elementos que hacen emerger la realidad de la Iglesia en un lugar. De la plenitud de su ser toman la eclesialidad los niveles inferiores.

— La Iglesia universal como totalidad de la Iglesia, a la que cada una de las Iglesias particulares hace referencia porque la comunión con el resto es uno de los elementos integrantes de su eclesialidad. Presidida por la Iglesia de Roma, hace que las distintas Iglesias confluyan en la comunión de todos los creyentes. El ministerio del sucesor de Pedro confirma en la fe a sus hermanos y arbitra la comunión de todos en la confesión de la misma fe.

Junto a estos niveles, podemos decir que la misma significatividad de las estructuras humanas hace aparecer niveles intermedios de comunión, aunque más débilmente estructurados, pero necesarios para hacer de la comunión expresión significativa: las Iglesias regionales y las Iglesias nacionales [16] son una muestra clara de lo dicho. Aunque hoy su ser y su presencia no se encuentran aún jurídicamente valorados, no cabe duda de que su significatividad humana hará posible un tratamiento mayor de estas realidades comunionales.

Y junto a estos niveles, dos horizontes especiales:

— El ecuménico de la comunión de las Iglesias cristianas. Comunión en elementos de eclesialidad, no en todo lo que conforma su ser, pero sí con los elementos esenciales de la fe, el bautismo y la eucaristía, en los que actúa la fuerza del Espíritu impulsando a la unidad.

— El mundo como lugar de la misión y con el que la Iglesia va a comulgar definitivamente en el Reino. Aunque no coincida con los límites de la Iglesia, es el campo de la vida de los creyentes y lugar donde afloran valores del Reino que recuerdan a la Iglesia tanto su misión como la necesidad de su colaboración con ellos y el futuro común al que ambos están llamados.

Entre estos niveles y horizontes circula la vida. En caso contrario, serían inútiles. Y circula tanto en una dirección como en otra, hacia arriba y hacia abajo, en un diálogo enriquecedor y en un aportar los propios dones, ya que en la comunión de los bienes se manifiesta la verdad de la Iglesia.

15 CD 12; LG 23.

16 Sobre este tema, cf. Ponencia de ANTÓN, A., «Iglesia local/regional, reflexión sistemática», en LEGRAND-MANZANARES-GARCIA (ed.), *Iglesias locales y Catolicidad. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca,* 2-7 de abril de 1991 (Salamanca 1992), 741-769.

III. LA COMUNIDAD, EXPRESION SACRAMENTAL DE LA COMUNION

1. La comunidad como lugar concreto de la comunión

La comunidad es aquel grupo eclesial que hace realidad la comunión. Esto quiere decir que se configura desde ella, vive para ella y ella es la forma de su vida. La comunión, que puede ser un concepto abstracto, se hace sensible y concreta en la comunidad. Podríamos decir que es su expresión sacramental, porque en ella se significa y en ella se vive.

Por consiguiente, se puede hablar de comunidad en los mismos niveles en los que hemos hablado de comunión, y de hecho así lo hacemos. Podemos hablar con propiedad de una comunidad de base, de una comunidad parroquial, de una comunidad diocesana, o de la comunidad cristiana universal. Pero en nuestro lenguaje eclesial normal solemos hablar de comunidad hablando de la de base [17], de aquel nivel en el que la Iglesia como tal se realiza por vez primera, con un número pequeño de personas, entre las que se da una gran carga de relaciones interpersonales, de afecto, de comunicación y de conocimiento y que responde a los mismos deseos antropológicos de sociabilidad [18].

Dejamos para los temas posteriores el tratamiento de las estructuras comunitarias de la Iglesia, tratamiento que organizaremos siguiendo los distintos niveles de comunión; bástenos ahora el señalar que la vida eclesial se organiza desde estructuras concretas comunitarias que han de encontrarse en el ámbito amplio de la comunión eclesial.

2. Una Iglesia que se configura como comunión de comunidades

La primera valoración del fenómeno comunitario ha de ser, a todas luces, positiva. De alguna manera, habría que decir que las comunidades han sacudido la conciencia eclesial desde perspectivas distintas y la han hecho despertar a la vida. Unas veces para encontrar el lugar apropiado para la propia maduración en la fe y para recibir la evangelización desde la que transformar la propia vida. En otras ocasiones, han creado el clima idóneo para el análisis de la

[17] En cuanto a los rasgos constitutivos de una comunidad cristiana, cf. FLORISTAN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* (Salamanca 1991), 628-637.

[18] LIEGE, P. A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Madrid 1978), 11-16.

realidad y para plantearse el diálogo de la Iglesia con ella y el compromiso transformador que después ha de tomarse individual o grupalmente. En otras, el ámbito comunitario ha descubierto la oración común en gratuidad y alabanza. En otras, atendiendo a su carácter sacramental y significativo, se ha querido presentar una alternativa para la Iglesia o para el mundo desde el interior de sus mismas estructuras.

Sin embargo, su aparición ha supuesto la presencia de una nueva problemática en la vida de la Iglesia: la que deriva tanto de su relación mutua como del lugar donde injertarse en la comunión eclesial. Las respuestas teóricas son sencillas, pero su aplicación pastoral se ha mostrado compleja.

— En primer lugar, podemos decir que las distintas comunidades están conformadas por carismas diferentes y que todo carisma solamente encierra y resalta una parte de la globalidad del misterio eclesial en su actualización del misterio de Cristo. Además, siguiendo la más genuina teología bíblica, un carisma se evalúa y se verifica por la comunión con los otros y por el servicio a la comunión de la Iglesia. Desde aquí, la transparencia de Cristo en la Iglesia no se realiza por la presencia de un carisma, sino por el conjunto de todos, ya que la señal de la presencia del Señor en el mundo es la comunión y la permanencia en la unidad de todos sus discípulos.

— En segundo, la Iglesia no es una realidad independiente que surge donde un grupo de creyentes quiere instaurarla, sino que es una realidad que nos precede, porque no se funda en nuestra propia elección, sino en haber sido convocados por el evangelio. Aunque es verdad que no existe una Iglesia abstracta, sin los hombres que la componen, también lo es que el evangelio es recibido de una Iglesia que nos precede, nos lo anuncia y nos llama a su comunión, donde se autentifica esta respuesta. Por ello, ninguna comunidad puede ser eclesial sin la comunión de la Iglesia.

La teoría es sencilla, pero no podemos considerar nunca la comunión de la que participan las comunidades como algo estático, dado de una vez para siempre; sino algo dialéctico y crítico, en continuo avance, marcado por la gracia y el pecado, hasta que llegue la consumación escatológica de la comunión en el Reino, donde toda comunidad encontrará su lugar y su descanso. El mismo carácter temporal e histórico de la Iglesia hace que la realidad no sea tan sencilla como la teoría, aunque siempre deba dejarse iluminar por ella.

En ocasiones, los problemas vienen del encuentro de una realidad nueva como las comunidades con una estructuración de la Iglesia desde otros criterios, como ha podido ser el de la territorialidad. Una Iglesia que ha adoptado el criterio de la territorialidad para la identificación de sus estructuras, siempre encuentra el problema de

encuadrar en ellas realidades configuradas desde otros criterios. El repetido conflicto de las parroquias con las comunidades o con los movimientos ha tenido mucho de este problema. El intento de hacer de la parroquia comunidad de comunidades, intento del que ya se habla menos, conjugaba elementos no fácilmente engarzables, y por eso se hacía difícil.

Hoy, con la revalorización de la Iglesia diocesana como plenitud de la Iglesia local, desde criterios mucho más teológicos que los parroquiales, caminamos a hacer de ella el lugar de la confluencia en comunión de los diferentes tipos de comunidades. No es que reste importancia a la vida parroquial, insustituible al menos hoy en la Iglesia, sino que debemos olvidar ya el tema de una parroquia abarcando la totalidad de la vida eclesial para poner el centro de ella en las Iglesias diocesanas, donde las diferentes realidades y en sus distintos niveles pueden encontrarse. La parroquia, aun siendo insustituible, encuentra también en la comunión de la Iglesia local la razón de su misma identidad.

Quizá hoy no tenemos aún unas estructuras ágiles para abarcar todo el fenómeno comunitario en la Iglesia, y es necesario caminar hacia ellas. Precisamos avanzar hacia un concepto de Iglesia como comunión de comunidades [19] en el que sean respetadas todas en su identidad y en su pluralismo. Por eso, mejor comunión de comunidades que comunidad de comunidades, que puede parecer sugerir la coordinación de muchas iguales. Y desde la teología de la Iglesia local, ella debe ser el centro de esta comunión, ya que en ella se da en plenitud el misterio de la Iglesia.

3. La difícil tarea del discernimiento [20]

Cuando hemos aludido a la problemática de comunión que plantean las nuevas comunidades surgidas en la Iglesia, nos surge el problema del discernimiento, tema ampliamente debatido hoy y sin criterios claros para su aplicación pastoral. El problema es doble:

— por una parte, el discernimiento de qué comunidades son necesarias en un lugar y allí pueden implantarse. ¿Desde qué valores se hace la opción?;

— por otra, el lugar donde ese discernimiento ha de ser hecho: ¿la misma comunidad, la parroquia, la Iglesia local, la Iglesia universal?

[19] TILLARD, J. M. R., prefiere el término «comunión de comuniones». Cf. *Église d'Églises* (París 1987), 47-52.

[20] En cuanto al tema del discernimiento comunitario, cf. CASTILLO, J. M., *Teología para comunidades* (Madrid 1990), 349-359.

Como sabemos, el tema ha sido debatido frecuentemente y distintos documentos de la Iglesia se han referido de lleno a él [21]. Quizá el momento en que con mayor insistencia se hablo del tema fue el sínodo sobre el laicado celebrado en 1987 En el se abordó de un modo especial el segundo tema, el del lugar para el discernimiento, con un enfrentamiento claro entre las posturas de aquellos que veían su lugar en las Iglesias locales y quienes lo veían en la Iglesia universal por ser muchas de estas comunidades realidades eclesiales extendidas por toda la catolicidad [22] Las proposiciones finales del sínodo pedían una doctrina clara y una opción para el discernimiento en el documento que recogiera las discusiones y las conclusiones doctrinales del sínodo. Pero la referencia al discernimiento en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* no ha hecho prácticamente referencia a estos criterios, sino que se ha movido en un terreno doctrinal tan amplio que difícilmente se puede hacer de él un instrumento práctico [23]

Hoy esos criterios para el discernimiento no están aún trazados, pero necesitamos de ellos para no hacer de la Iglesia indiscriminado lugar de la presencia de todo lo que se ocurra [24], donde sin más se pase de las musas al teatro Y esos criterios necesariamente tienen que ser de comunión.

Intentemos, al menos, poner una base para ellos:

— Un primer nivel para el discernimiento hay que situarlo en el mismo grupo o comunidad, que siempre ha de ser crítica con su propio ser La existencia de su vida en una Iglesia no puede ser algo impuesto por una instancia distinta, sino libertad que se autoevalúa y escucha las voces de los otros con quienes intenta vivir en comunión El narcisismo de muchos grupos o lo absoluto de sus planteamientos es un impedimento serio hoy para su lugar en la comunión Quien se sitúa en la Iglesia sabe que entra en una comunión de la que todos somos parte, pero de la que también todos somos juez. La corrección fraterna es algo más que letra muerta

— En esa tarea de discernimiento, la comunidad no se ha de evaluar por sí mismo, sino por las necesidades y la situación de la Iglesia y del mundo donde está inserta No solamente puede evaluarse desde criterios internos quien pertenece a una Iglesia que es misión. Esa circunstancia puede pedir la exigencia de una comunidad nueva o de un determinado signo de comunidades, pero, de la misma ma-

[21] Cf EN 58, COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL, *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas* (Madrid 1982), CL 29-31

[22] Cf, por una parte, las intervenciones de LORSCHEIDER (9-X-87), SUQUIA (10-X-87), y MARTINI (12-X-87) Por otra, las de GIUSSANI (9-X-87) y CORDES (10-X-87)

[23] Cf n 29-31

[24] Cf PARRILLA, F, *La Iglesia local una tarea* (Madrid 1983), 54

nera, puede pedir su extinción o su integración en otras estructuras Las diversas estructuras pastorales han brotado en la Iglesia respondiendo a las necesidades de la evangelización

— Un segundo nivel implica el discernimiento de los otros que están fuera de la misma comunidad; esto es, de aquellos que viven en la porción de Iglesia donde una comunidad nueva se quiere implantar Porque la Iglesia no es solamente una comunidad concreta, han de discernir su necesidad aquellos que son Iglesia Y el lugar de este discernimiento ha de ser el ámbito de su presencia y su actuación. En una Iglesia de comunión y corresponsabilidad, lógicamente el discernimiento no procede solamente de quien tenga la última palabra, el párroco o el obispo, sino del Pueblo de Dios que allí vive Los distintos consejos pastorales se están mostrando como lugar de discernimiento pastoral, y en ese sentido apunta la *Christifideles laici,* que pone en ellos la tarea del discernimiento [25].

— Un último nivel es el de la Iglesia universal para aquellas comunidades que viven en la catolicidad de la Iglesia Ahora bien, el discernimiento universal es mas teológico que pastoral, ya que a él le corresponde discernir de la bondad o no bondad del carisma para la Iglesia, pero no su implantación en una Iglesia local determinada Por supuesto, cada Iglesia local tendrá en cuenta el discernimiento universal, pero no como determinante, sino como un dato serio que hay que tener en cuenta Pero es la Iglesia local quien lo conjuga con un aquí y un ahora para determinar si su bondad teológica es también pastoral.

Todas estas circunstancias y los distintos tipos de discernimiento no impiden la libertad fundamental de todo cristiano, recibida en su bautismo, para agruparse en la Iglesia [26] Pero esa libertad ha de vivirse en el seno de la comunión. Esto quiere decir que la vida del resto de la Iglesia es un criterio para el uso de esa libertad y que esa vida es la que, aun reconociendo la libertad de crear una comunidad, puede prescindir de ella en sus planes o no potenciarla dentro de una pastoral concreta

Para que sea posible el discernimiento, las distintas estructuras eclesiales han de tener una planificación pastoral y unos objetivos, trazados por todos, en los que cada comunidad pueda encontrar su puesto en la misión común de la Iglesia.

[25] Cf n 25
[26] Cf CL 29

IV. EL MISTERIO PASCUAL DE CRISTO, REVELACION SUPREMA DE LA ESENCIA DE LA COMUNION Y MODELO PARA LA VIDA DE LAS COMUNIDADES

El problema del discernimiento comunitario nos lleva, sin duda, a recordar que, mientras caminamos por esta tierra, la Iglesia necesita la purificación y los ministerios y carismas que conduzcan a ella. Quizá en este tema más que en ningún otro redescubrir que la comunión implica la cruz es necesidad obligada. En ella el Señor Jesús hizo de los dos pueblos uno. Vivir en comunión no se logra desde la imposición unilateral de lo que uno piensa, sino desde la donación de la propia vida. En la acción pastoral, la Iglesia tiene que saber llevar la cruz que lleva a la comunión. Y a veces es más importante la comunión resultante, signo de resurrección, que la acción pastoral prevista. La comunión implica el ceder algo todos, la búsqueda común de la verdad del evangelio, el diálogo clarificador, el abandono valiente de las propias ideas al encontrar la verdad.

Si hemos contemplado a lo largo de las páginas de este capítulo que la comunión es, ante todo, don y que la tarea no es más que secundarlo, necesariamente hemos de volver continuamente los ojos al acontecimiento por el que el don fue regalado. Y esto no sólo para contemplarlo, sino para conformar con él la vivencia concreta de la comunión en el interior de nuestras comunidades.

El tema de la comunión implica la cruz y la resurrección en su autocomprensión. Implica el misterio pascual porque también el pecado está presente en nuestras propias estructuras eclesiales y en el mundo al que dirigimos nuestra acción respondiendo a la misión. Si no hubiera pecado, nunca habría problemas de comunión. Si todos en la Iglesia secundáramos las exigencias del Espíritu de la Pascua de Jesús, necesariamente nos encontraríamos comulgando en él. Pero el Espíritu no suprime nunca nuestra libertad y sabemos que nuestro ser está dañado. Su culpa llega a las mismas estructuras que nosotros mismos nos hemos dado para vivir la comunión.

Hacer que la cruz de Jesús sea la forma de vivir la Iglesia supone el hacer morir ese pecado en nosotros para que la realidad nueva, fruto del Espíritu de Dios, aparezca en la Iglesia y resplandezca como señal y como compromiso para el mundo. Cuando decimos nosotros, no hacemos distinciones. Todos tenemos nuestra parte de culpa en la pérdida de la comunión y en los desgarrones de la unidad. Esta ruptura llega incluso al sufrimiento del inocente [27]. La cruz que ocasionamos es, con frecuencia, nuestra propia cruz. Y la muerte salvadora pasa por nuestro mismo morir a lo que creíamos más nuestro.

[27] Cf. ROVIRA BELLOSO, J. M., *Vivir en comunión* (Salamanca 1991), 158-159.

Hasta que el Reino llegue, la Iglesia vive su cruz en su interior y su cruz en la misión al mundo. Vive la falta de comunión como calvario, pero también como lugar en el que hay que buscar la redención.

Y sabe también en su propia carne que el sufrimiento y el morir son causa de resurrección. Cuando alguien da su propia vida por la comunión, cuando una comunidad, uno de sus miembros colocado donde sea, sabe renunciar a lo que divide e incluso a lo que consideraba su razón, los signos de la esperanza aparecen tanto en la Iglesia como en el mundo.

Hacer esto no es sufrimiento inútil. Sabemos que la resurrección va a ser nuestra, la comunión final nuestra casa. La Pascua del Señor ha abierto un camino que acabará encontrando en la comunión a todos los hombres; su obra será nuestra plenitud. Solamente desde ella podemos comprender nuestra cruz; es más, tenemos que vivirla.

CAPITULO XV

LA PASTORAL DIOCESANA

BIBLIOGRAFIA

ARNAU GARCIA, R , «Iglesia particular y comunion eclesial», en *Anales Valentinos* 23 (1986) 1-16, COLOMBO, G , *La teologia della Chiesa particolare* (Bolonia 1970), DELICADO, J , *Pastoral diocesana al dia* (Estella 1966), HUYSMANS, R , «La diocesis como unidad de gobierno», en *Concilium* 71 (1972) 89-96, LEGRAND-MANZANARES-GARCIA (ed), *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992), LEGRAND, H , «La Iglesia Local», en LAURET, B -REFOULE (ed), *Iniciacion a la practica de la Teologia* III (Madrid 1985), 138-351, LUBAC, H DE, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca 1974), PARRILLA, F , *La Iglesia local una tarea* (Madrid 1983), RAHNER, K , «Colegialidad, Diocesis, Presbiterio», en *Selecciones de Teologia* 11 (1964) 205-208, SPIAZZI, R , «La Diocesis», en *Teologia pastoral hodegetica* (Madrid 1969), 124-142

Tratar el tema de la Iglesia diocesana dentro de uno de los capítulos que explicitan la comunión, puede parecer extraño, porque a primera vista diocesis es una palabra cargada de juridicismo y de connotaciones más administrativas que pastorales Y sin embargo, la diócesis entra de lleno en el terreno de la comunión y no puede entenderse desde otros presupuestos Tanto en el nivel interno diocesano como en el nivel de relaciones con las otras diócesis, solamente desde el misterio de la comunión podemos acceder al estudio de las Iglesias locales

Quizá aún estamos muy anclados en una doctrina del pasado y la doctrina del Vaticano II en torno a este punto ha sido una de las menos recibidas tanto por la jerarquia como por los laicos, pero también hay que constatar que en el Concilio, aunque las alusiones no son muy frecuentes ni existe una teología plenamente desarrollada, encontramos ideas claras en torno a la Iglesia local que pueden ser la raiz de un cambio de mentalidad en torno a lo que una Iglesia local es y a su significado

I EL REDESCUBRIMIENTO DE LAS IGLESIAS LOCALES

Podemos simplificar la situación anterior al Vaticano II diciendo que la Iglesia era considerada como organizacion universal, dividida en circunscripciones administrativas llamadas diócesis El papa era

el pastor universal que tenía representantes de su ministerio en cada una de las diocesis [1].

En contra de esta concepción, es clara la definición de diócesis que da el Vaticano II en el número 12 del decreto *Christus Dominus* y que más tarde ha recogido el CIC en el canon 369

> «Porcion del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperacion del presbiterio, de forma que, unida a su pastor y reunida por el en el Espiritu Santo por el Evangelio y la Eucaristia, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente esta y obra la Iglesia de Cristo, que es una, santa, catolica y apostolica»

También el Vaticano II en el número 26 de la *Lumen gentium* nos habla de la naturaleza de las Iglesias locales con estas palabras

> «Esta Iglesia de Cristo esta verdaderamente presente en todas las legitimas reuniones locales de los fieles, que, unidos a sus pastores, reciben tambien el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento Ellas son el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espiritu Santo, y su plenitud En ellas se congregan los fieles por la predicacion del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor ( ) En todo altar, reunida la comunidad bajo el ministerio sagrado del obispo, se manifiesta el simbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo mistico sin la cual no puede haber salvacion En estas comunidades, por mas que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersion, Cristo esta presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, catolica y apostolica»

Como vemos por las palabras del Concilio, el tema de las Iglesias locales no es nuevo Se remonta al Nuevo Testamento y a la tradicion de la Iglesia Según éstos, la realidad de la Iglesia no está construida desde arriba por la autoridad, ni desde la universalidad territorial, ni desde los aspectos jurídicos o legales, sino que se construye desde las Iglesias locales

Sin embargo, la conciencia de Iglesia local presente en el Vaticano II es algo que no estaba explícito en la eclesiologia anterior, caracterizada por la recepción del Vaticano I. Podemos hablar de un auténtico redescubrimiento eclesiológico [2]. El Vaticano I, nacido en un contexto de lucha entre la Iglesia y la Sociedad naciente, tiene una visión jurídica y societaria, centrada en la autoridad suprema del

[1] Cf HUIZING, P , «Sistema juridico central e Iglesias autonomas», en *Concilium* 205 (1986) 345-354

[2] Cf GONZALEZ DE CARDEDAL, O , «Genesis de una teologia de la Iglesia Local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en LEGRAND MANZANARES-GARCIA, *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992), 33-78

Papa, que no va a dejar lugar para el tratamiento de otros elementos de una eclesiología completa En él prevalece la imagen de sociedad perfecta y el Papa como suprema autoridad dentro de ella El Vaticano II desarrolla la lógica interna del Vaticano I sin quedarse en la parcialidad, sino abarcando la totalidad Por ello, junto a una eclesiología de corte universalista brota la eclesiología de las Iglesias locales

Fueron cuatro fundamentalmente las razones que hicieron surgir esta eclesiología de las Iglesias locales:

— la recuperación de aspectos eclesiológicos que ya estaban descubiertos con anterioridad al Vaticano I (Mohler, Colegio Romano, galicanismo, teología de Newman, inicios de la renovación litúrgica),

— el lento redescubrimiento de la eclesiología originaria, anterior a la división intraeclesial o a enfrentamientos con la sociedad moderna (movimiento litúrgico, bíblico, patrístico),

— la necesidad de la misión y de nuevas estructuras evangelizadoras en las sociedades descristianizadas [3] (pastoral de conjunto, pastoral misionera, movimientos apostólicos);

— la reflexión teológica que ha buscado la coherencia entre los datos del Nuevo Testamento, de la tradición normativa y de la conciencia contemporánea (Journet, Rahner).

Todos estos elementos fueron configurando una eclesiología de las Iglesias locales que fue vida antes que teología, pero que poco a poco fue pasando a los manuales teológicos En ella, la realidad de la Iglesia brota y se constituye en las comunidades locales concretas que, en su comunión, forman la Iglesia universal Y los elementos que la tradición recalca y que han sido recogidos por la actual teología son claramente pastorales [4]

— *Reunida en el Espíritu Santo* Es el misterio de la autocomunicación de Dios por Cristo en el Espíritu Con la misión del Hijo y del Espíritu entra la comunión trinitaria en la historia y se hace presente en el mundo La *koinonía* es engendrada y comunicada por el Espíritu, que es el principio trascendente y vivificador de cada comunidad

— *Reunida por medio del Evangelio* La Iglesia es convocada por la Palabra de Dios Allí donde el Evangelio es acogido, allí se constituye la Iglesia La Iglesia es la comunión de los que han recibido la Palabra. Este punto ha tenido una gran acogida en el diálogo ecuménico postconciliar.

[3] Cf n 4 del capitulo 3

[4] Cf Anton, A , «Iglesia local/regional Reflexion sistematica» ibid , 741 769

— *Reunida por la Eucaristía.* Ella es la fuente y cumbre de toda la vida cristiana. Fuente y cumbre de toda la evangelización y de toda misión. Es el principio integrante y, a la vez, manifestador de lo que es la Iglesia. No se da Iglesia local sin Eucaristía.

— *Bajo la presidencia de un obispo.* La eclesiología católica ha considerado siempre el servicio episcopal como elemento integrante de la Iglesia local porque asegura la sucesión apostólica, requisito imprescindible para que en ella se realice la totalidad del misterio de la Iglesia. Este ministerio episcopal, garantía de la sucesión apostólica, es garantía de la verdad del evangelio proclamado, garantía de la celebración eucarística y símbolo de la unidad de los fieles.

— *En comunión con las otras Iglesias.* No es un elemento añadido a la Iglesia local para formar la Iglesia católica por la suma de Iglesias locales, sino un elemento interno de eclesialidad. Como los otros elementos, es sacramental y tiene su expresión visible en el mismo ministerio episcopal. El obispo, puesto al frente de una porción del Pueblo de Dios, hace que esta porción no sea acéfala, sino Iglesia en comunión con la Iglesia de Roma y con las demás Iglesias particulares.

Estos son los principios integrantes de eclesialidad, principios claramente pastorales porque se manifiestan en la acción en la Iglesia local para que ésta sea la realización del *Ecclesiae mysterium* en su plenitud cualitativa. La distinción metodológica no debe llevarnos a separar y menos aún a aislar unos principios de otros. Es preciso que todos ellos estén presentes y se realicen en cada uno de los sujetos que merecen llamarse «Iglesias».

Solamente desde aquí podemos hablar de Iglesia universal, que, según el Concilio, no es la suma de las Iglesias locales, sino que es el misterio que se manifiesta en cada una de ellas ya que la Iglesia está presente, subsiste en cada Iglesia local [5]. Desde ahí tendríamos que decir:

— cada Iglesia local es la Iglesia entera, aunque no es toda la Iglesia;

— cada Iglesia local tiene como elemento esencial de su eclesialidad la comunión con el resto de las Iglesias;

— la autenticidad de cada Iglesia local se verifica por la comunión con las demás Iglesias y la comunión de todas forma la Iglesia católica;

— en la comunión de todas las Iglesias hay una principalidad: la Iglesia de Roma.

[5] En cuanto a la teología de la Iglesia local, es muy interesante LEGRAND, H., «La Iglesia Local», en *Iniciación a la práctica de la Teología*, III (Madrid 1985), 138-351.

Por las palabras del Concilio y por los datos de la tradición y del Nuevo Testamento podemos decir que la plenitud de la Iglesia local se encuentra en la diócesis. Si realmente la diócesis es la unidad primera de la Iglesia, es la manifestación de la Iglesia, tiene que ser también la primera unidad pastoral. Si la Iglesia local es Iglesia, el centro de la pastoral y la coordinación de todas las actividades pastorales eclesiales ha de ser principalmente la diócesis. Y solamente a través de la propia Iglesia local, de la propia diócesis, es posible el entronque y la comunión con la catolicidad de las Iglesias y con la Iglesia de Roma, de la misma manera que esta comunión verifica la auténtica pertenencia a una Iglesia local.

El tema de la Iglesia local y de la universal siempre ha vivido en una tensión dialéctica de la que no han estado ausentes ni las inclinaciones de balanza hacia uno de los lados ni los extremismos [6]. En su difícil equilibrio siempre se han presentado como tentaciones el verticalismo —más típico en Occidente— de hacer de las diócesis circunscripciones administrativas de una Iglesia regida por el papa y el horizontalismo —más típico en Oriente— de una eclesiología de comunión que haga de la Iglesia de Roma una Iglesia más. Sin lugar a dudas, las dos posibilidades extremas siempre han sido tentación para distintos tipos de acción pastoral y hoy vemos con claridad las dos tendencias en muchas realizaciones prácticas. Por eso, hay que intentar integrar los dos aspectos en una auténtica pastoral diocesana que sea además garantía de comunión con la catolicidad de la Iglesia.

Hasta aquí la teología, pero ¿encontramos el reflejo de esta concepción teológica de la Iglesia en la realidad de nuestras prácticas pastorales?

II. DIFICULTADES PARA UNA PASTORAL DIOCESANA

Decíamos al principio que el tema de la Iglesia local ha sido uno de los menos recibidos después del Vaticano II, y una simple mirada sobre la Iglesia y sobre nuestras propias diócesis nos descubre una variedad de situaciones que dificultan seriamente la existencia de una auténtica pastoral diocesana. La recepción del Vaticano II en este punto requiere una elaboración teológica tanto en el plano dogmático como en el pastoral mayor [7], ya que en los documentos con-

[6] El tema es bien desarrollado por ARNAU GARCIA, R., «Iglesia particular y comunión eclesial», en *Anales Valentinos* 23 (1986) 1-16.

[7] El Coloquio *Iglesias locales y Catolicidad*, celebrado en Salamanca en 1991, fue una buena muestra de cómo la teología de las Iglesias locales está aún muy poco elaborada, aunque la riqueza tradicional, histórica y documental sobre ella sea grande.

ciliares solamente se da el germen para un ulterior desarrollo, pero, sobre todo, necesita una concienciación en el Pueblo de Dios que solamente puede lograrse a través de una pastoral nueva, a través de una acción distinta en la vida de la Iglesia. Intentemos, aunque sólo sea, enumerar estas dificultades presentes en nuestra acción pastoral:

— El centralismo de Roma. No cabe duda de que la trayectoria histórica de Occidente ha venido marcada por un progresivo acento de la principalidad de la Iglesia de Roma que, alimentada por la polémica antioriental y antiprotestante, ha degenerado muchas veces en un olvido de la eclesiología y de la realidad de la Iglesia local. Se ha mantenido más la comunión desde la uniformidad de la obediencia a la misma ley y desde una única organización eclesial y pastoral dirigida desde Roma que desde la pluralidad y la autonomía de las Iglesias locales cuyo símbolo de unidad y garantía de verdad fuera la comunión con el sucesor de Pedro. Pastoralmente hemos caminado más por unas orientaciones de tipo universalista que por unas líneas de acción que respondieran a la pluralidad de situaciones locales. La misma inculturación de la fe ha tenido problemas desde estos presupuestos.

— Una falta de teología práctica sobre el obispo. Desde la famosa distinción, afortunadamente ya superada, de orden y jurisdicción, el obispo ha sido entendido muchas más veces como una estructura jurídica que como un signo y un creador de comunión. Su razón de ser en la apostolicidad de la Iglesia ha sido frecuentemente olvidada. Lo que el Vaticano II ha dicho en torno al episcopado y en torno a lo que su ministerio representa en las Iglesias locales está aún lejos de las conciencias de los fieles y normalmente nunca tocamos el tema en nuestras catequesis porque lo creemos sin importancia. Una teología del obispo fuera de las facultades de teología, en la vida del pueblo, está aún por hacer.

— La carencia de objetivos y planificación comunes o la no aceptación por parte de todos. El redescubrimiento de la eclesiología de las Iglesias locales ha traído como consecuencia la programación y planificación de un trabajo conjunto en el que la existencia de la Iglesia local se hace realidad práctica. Poco a poco han ido apareciendo en los últimos años distintos objetivos o planes de pastoral que, partiendo de la realidad local —a veces como resultado de un sínodo diocesano—, han querido conjuntar y programar el trabajo diocesano con la presencia de todos y englobando la totalidad de acciones, de agentes y de estructuras. Sin embargo, la puesta en práctica de los planes se hace difícil por diferentes razones.

Los mismos problemas terminológicos que se suscitan en torno a ella son muestra clara de la necesidad de su elaboración.

— El parroquialismo cerrado. Las parroquias, por la trayectoria histórica que han vivido, pueden convertirse en espacios cerrados y absolutos de pastoral que olvidan la necesidad de una pastoral de conjunto en el seno de una Iglesia diocesana. En este caso, el párroco pierde disponibilidad hacia la Iglesia local a la que pertenece y hacia el presbiterio del que forma parte. La vida pastoral de su parroquia puede contradecir la de la parroquia vecina con escándalo incluido para el pueblo, falta la solidaridad y la comunión eclesial con las demás parroquias, los movimientos supraparroquiales no tienen cabida en sus planes y podemos encontrarnos con cristianos que han descubierto en profundidad su pertenencia a la vida parroquial y la afirman en la medida en que se cierran a otras realidades de la Iglesia que no son parroquiales.

— Los movimientos y comunidades de todo tipo que encontramos en la vida de la Iglesia. Unas veces estos movimientos y comunidades son supradiocesanos y plantean su existencia desde la dependencia de otras instancias distintas a las diocesanas. Tienen derecho a implantarse en una diócesis porque han sido aprobados por la autoridad del papa. No entran en la vida diocesana porque ellos tienen su propia metodología. Los planes y proyectos pastorales diocesanos dentro de una pastoral de conjunto no pueden ser aceptados porque les privarían de lo que es específico de ese movimiento o de esas comunidades. Siendo así, muchas veces se les priva de su presencia en las parroquias, con lo que se hace más difícil aún su pertenencia a la Iglesia local [8]. Otras veces estos movimientos o estas comunidades surgen diocesana o extradiocesanamente agrupados en torno a líderes que tienen fuerza y poder de convocatoria.

— La situación jurídica de los religiosos, que, con frecuencia, ha pasado de exención jurídica en algunos temas a exención en la planificación y en las realizaciones pastorales, en las que claramente su pertenencia a las Iglesias locales está fuera de duda. La vida pastoral concreta de un religioso en la Iglesia local depende de la Iglesia local misma. Sin embargo, unas veces por postura propia y otras porque se les ha ignorado o no se ha atendido ni entendido la especificidad de

[8] La problemática de estos grupos y movimientos en su relación con la Iglesia local era recordada por el Cardenal SUQUIA, A., en el Sínodo sobre el laicado de 1987 en su intervención del 10 de octubre: «Hoy es el momento de afrontar el discernimiento de estos grupos, porque la relación entre grupos y grupos, entre Iglesias locales y grupos o movimientos es de una fuerte tensión, rivalidad y falta de comprensión recíproca. Una situación que repercute en la Iglesia negativamente y en su misión misma». Estas palabras, pronunciadas por el obispo de una Iglesia que ha sido origen de gran cantidad de estos grupos, como el mismo cardenal afirmaba, son sumamente significativas sea cual sea la dirección que se dé a ese significado.

su carisma, la realidad de su presencia ha sido en no pocas ocasiones origen de discrepancias y de pérdidas de comunión.

— La pastoral sectorial, que, moviéndose en estructuras no territoriales, puede actuar por su cuenta, al margen de la vida parroquial y de la vida diocesana. El mismo sector pastoral se absolutiza y encuentra en su acción la dimensión pastoral de la Iglesia. Si unimos a esto la diversidad de agentes o las diferentes estructuras pastorales desde las que se realiza, el problema se agrava. Quizá en los últimos años la pastoral juvenil y la pastoral vocacional son la prueba más clara de lo que estamos diciendo. Una pastoral concebida desde y para la juventud o las vocaciones puede prescindir y de hecho ha prescindido de la globalidad de la acción de las Iglesias locales.

— Las prelaturas personales. Más que su figura jurídica, su realidad pastoral plantea serios problemas a la vida de las Iglesias locales que pueden degenerar incluso en la presencia de una Iglesia dentro de otra Iglesia. Las interferencias pastorales, la falta de presencia y de compromiso en la Iglesia local, el prescindir de ella porque todo viene dado por una instancia distinta se muestran como problemas reales de aquellos que pertenecen a la prelatura en cualquiera de sus niveles de incorporación.

Tal vez la descripción de todas estas dificultades haya sido parcial y, en casos, pretendidamente negativa. No podemos afirmar que todo en la Iglesia es así, pero sí podemos constatar la existencia de estas dificultades que impiden tanto la conciencia de pertenencia a una Iglesia local como la planificación conjunta de su pastoral como una acción vivida y realizada desde la comunión.

III. CRITERIOS PARA UNA PASTORAL DE LA Iglesia DIOCESANA

Después de haber analizado el concepto teológico redescubierto de las Iglesias locales y las dificultades que impiden una auténtica realización pastoral de la Iglesia local, pasemos a desarrollar una serie de criterios e imperativos que favorezcan dicha pastoral. Estos criterios brotan del mismo concepto teológico de la Iglesia local y de la acción pastoral, y quieren ser respuesta a las dificultades descritas.

Los agrupamos en tres grandes grupos.

1. Criterios que brotan de la misma concepción diocesana

— La Iglesia diocesana ha de ser una auténtica Iglesia local en la que esté presente el misterio de toda la Iglesia. La razón de que una diócesis exista no ha de ser nunca la burocratización o el control de

una determinada zona por parte de la autoridad eclesiástica, sino la presencia de la Iglesia en todas sus funciones.

No se trata solamente de que se celebre la eucaristía y que la palabra de Dios sea proclamada —en este caso cualquier comunidad se podría llamar Iglesia o diócesis—, sino de que en ella todo el misterio de la Iglesia sea vivido en plenitud con todas las misiones, tareas, los servicios, carismas y ministerios y que, por ello, su cabeza, el obispo, merezca tener parte en el colegio episcopal [9], expresión última del ministerio pastoral y de la comunión de todas las Iglesias.

Junto a esto deberíamos añadir que sea posible en ella un trabajo pastoral dentro de estructuras de comunión y de cercanía humana que haga de la diócesis realmente un trabajo conjunto de todos con características significativas para el mundo. Por ello, junto al acontecimiento convocado por la palabra de Dios proclamada, junto a la eucaristía celebrada y creadora de la Iglesia, junto al obispo garante de la unidad y de la verdad de la fe, la Iglesia local ha de tener una estructura auténtica de comunión, tanto teológica como realmente vivida en una pastoral comúnmente planificada, estructurada y realizada.

— A la vez que decir que una diócesis tiene que tener todas las características de la Iglesia, hay que afirmar que en ella el obispo ha de ser obispo también pastoralmente hablando. La interrelación es tal que la tradición de la misma Iglesia siempre nos ha hablado intercambiando de alguna forma al obispo con la Iglesia. Recordemos la famosa frase de S. Cipriano [10]: *Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non est, in Ecclesia non esse.* No se trata de que él tenga que realizar toda la pastoral diocesana, pero sí que en su tarea de regir a su grey entre de lleno la promoción de una labor pastoral íntegra. El Concilio así nos lo recuerda [11] repasando las diferentes dimensiones de su misión.

La tarea pastoral de los obispos debe hacernos pensar también en los órganos que los rodean para el ejercicio de sus funciones, las

[9] «Una diócesis territorial ha de ser de tal importancia que el que esté a su frente merezca tener un puesto en el Colegio episcopal, supremo organismo rector de la Iglesia Eso significa que una diócesis debe ser de tal magnitud, vida y características, que en ella se patentice la Iglesia total En tal caso dicho obispado puede llamarse «Iglesia», bajo el mismo concepto teológico que la Iglesia universal Sólo la Iglesia tiene, frente a otras sociedades, la peculiaridad de poder aparecer completa en un lugar dado». RAHNER, K , «Colegialidad, Diócesis, Presbiterio», en *Selecciones de Teología* 11 (1964) 205-208.

[10] Ep 69 PL IV, 406

[11] USEROS, M , las ha recogido en su *Teología de la Acción Pastoral* (Madrid 1968), 490. Pastoral con los sacerdotes (CD 16); pastoral litúrgica (SC 45), pastoral con los seglares (CD 16), fomento del ecumenismo y pastoral de los alejados (CD 16), fomento de las asociaciones de apostolado laical (SC 17), pastoral misionera (AG 38); pastoral de vocaciones (CD 15); pastoral de emigrantes (CD 18).

curias diocesanas Es claro que despues del Concilio estas curias han sufrido y estan sufriendo una profunda reestructuracion para dar respuesta a la nueva situacion de la Iglesia y a su nueva autocomprension, pero hay que insistir mucho mas en que estas curias tengan mas una imagen pastoral que juridica y administrativa

Todo lo dicho nos tiene que confirmar en la idea de que el obispo, como garantia de verdad y signo de comunion en su diocesis, es tambien, personalmente y rodeado de sus colaboradores, cabeza pastoral del que depende y en el que confluye toda tarea pastoral que se realice dentro de su pueblo Esta tarea es propia y no delegada [12] Es mas, la unidad de todas esas tareas pastorales con el cabeza de la Iglesia local es la garantia de autenticidad de tales tareas y la certeza de su pertenencia a la tarea pastoral de la Iglesia

— Para que exista una autentica pastoral diocesana es necesario que las diocesis tracen planes y objetivos pastorales [13] diocesanos y trabajen desde ellos La planificacion pastoral diocesana es la muestra mas clara de la existencia de la Iglesia local en la practica y uno de los medios mas eficaces para la pastoral de conjunto y para la comunion en la accion de los miembros de una Iglesia particular

Esta planificacion diocesana pastoral ha de surgir de un analisis de la realidad y como respuesta a ella para hacer posible la evangelizacion en el lugar en el que la Iglesia esta implantada Como en toda planificacion pastoral, tambien la diocesana ha de buscar objetivos concretos cuya consecucion sea evaluable

Estos objetivos deben brotar de las situaciones comunes, vividas por todos los miembros de una Iglesia local, deben brotar de la totalidad de cada Iglesia y deben ser trabajados desde la complementariedad de carismas, ministerios y personas

Un objetivo diocesano o una planificacion diocesana de la pastoral tiene que potenciar la pluralidad y el pluralismo de agentes y de estructuras y, por eso mismo, ninguno de ellos puede automarginarse de lo comunmente pretendido

Ni la programacion ni los objetivos entran en conflicto con la metodologia propia de los distintos grupos o parroquias, ni con la tematica de sus metodos de formacion ni con sus contenidos, sino que señalan problemas comunes y buscan trabajos que son de todos y en los que se manifiesta la pertenencia a una misma Iglesia y la comunion de toda ella Por ello, es lugar de confluencia de la pastoral de parroquias, grupos y movimientos, de sacerdotes y religiosos, de jerarquia y de laicos

LG 27

[3] En cuanto a la programacion cf capitulo 8

Por ello tambien, cada uno de los agentes de pastoral de una diocesis y cada uno de los grupos eclesiales deben realizar su trabajo en sintonia y corresponsabilidad con la planificacion y con los objetivos, y asi no existiran pastorales divergentes, sino convergentes

Cuando la planificacion diocesana y sus objetivos de pastoral entren en conflicto con cualquier realidad, ambos deberian autocriticarse Es necesario, a veces, dejar lo propio en aras de la comunion eclesial, que trasciende cualquiera de las realidades pastorales [14]

La razon de ser de planes y objetivos diocesanos de pastoral no es nunca mostrar la supremacia de la pastoral diocesana sobre todo otro tipo de pastoral, sino la unidad y comunion de la Iglesia, que ha de ser realidad tambien en la accion El don de la comumon se muestra especialmente en la tarea de la comumon Gracias a esta planificacion de objetivos comunes, la diocesis puede experimentar el ser Iglesia local, la corresponsabilidad dentro de ella, la encarnacion en un lugar determinado, la comumon de todos sus miembros

— La misma Iglesia local se construye cuando se hace una opcion diocesana por una pastoral de evangelizacion El tema de la relacion entre la comumon y la mision es claro en la teologia y ha de hacerse realidad pastoral No es que solamente una sea el presupuesto de la otra, sino que la misma mision lleva a la construccion de la necesaria comumon Si la diocesis es el primer centro de la pastoral, alli ha de estar presente la mision como uno de los constitutivos de la comunion

Muchas de las situaciones presentes de nuestras Iglesias vienen de una pastoral de mantenimiento que, al no encontrar campos de mision, encerrada sobre si misma produce problemas claros de comunion Una pastoral programada desde la evangelizacion, necesita y crea la union de esfuerzos para poder afrontarla Problemas que parecian insolubles pasan a segundo plano y otros mas reales comienzan a hacerse presentes

El planteamiento de una pastoral de evangelizacion requiere una nueva organizacion de la Iglesia La accion auna medios y pone en camino de la comunion Mantener las estructuras pastorales diocesanas tal y como estan propicia el individualismo de los que saben lo que tienen que hacer y no buscan respuestas comunes con las que afrontar el reto evangelizador Optar por la evangelizacion supone el abrirse a una pastoral mucho mas creativa, que solamente puede realizarse con la colaboracion de todos Pero supone, ante todo, el ser fieles a la mision de la Iglesia La autenticidad de la mision verifica la verdad de la comumon

[14] Cf PARRILLA F *La Iglesia local una tarea* (Madrid 1983) 48

2 Criterios que brotan de los mismos agentes pastorales

Los agentes de pastoral, tanto laicos como religiosos o como sacerdotes, son agentes diocesanamente, desde la comunión en y con una Iglesia local Por ello

— Una pastoral diocesana exige la integracion en ella de los diferentes tipos de movimientos y comunidades existentes en la Iglesia

En primer lugar, la misma Iglesia local ha de ser el criterio y el lugar de discernimiento para la admision o no admisión de grupos, comunidades o devociones No puede convertirse la diócesis en la disgregacion o en la dispersión en grupos que se apartan de la unidad o que simplemente prescinden de ella en sus métodos A la misma diócesis corresponde el discernimiento concreto de si lo que ofertan dichos grupos construye de verdad la Iglesia aquí y ahora, en este lugar concreto [15]

Es, por tanto, la comunión y la pastoral concreta de una Iglesia local más criterio para el discernimiento que el movimiento en sí, que puede ser magnífico, pero no el más idóneo para una diócesis concreta que tiene su historia, su momento determinado, sus necesidades y sus urgencias Y hay que tener en cuenta también qué es lo que los movimientos y las comunidades dan a las Iglesias locales y no sólo qué es lo que les dan a sus miembros, porque pueden ser fermento de disgregación y de falta de unidad, o buscar una unidad eclesial al margen de las Iglesias locales

El tema reviste hoy una importancia especial por la proliferación de grupos y comunidades en todos los lugares de la Iglesia y no es de extrañar que ocupara uno de los principales y más apasionados momentos en el desarrollo del Sínodo de Obispos de 1987 En él se enfrentaban dos concepciones diferentes Una, basada en una eclesiología de la Iglesia universal, defendía la razon de ser de estos grupos desde su aprobación por Roma y desde su existencia en la universalidad de la Iglesia, otra, más basada en una eclesiología de las Iglesias locales en comunión, afirmaba la necesidad del discernimiento de tales grupos y comunidades desde la concreta pastoral diocesana [16]

El desarrollo del Sínodo del 87 sobre el laicado valoró y potenció la existencia de los diferentes grupos y movimientos en las dife-

[15] Cf Parrilla, o c, 54

[16] Como representantes de la primera tendencia podemos destacar las intervenciones de Mons Giussani, el 9 de octubre del 87, y de Mons Cordes, el 10 de octubre del 87 Como representantes de la segunda, las de Mons Suquia, 10 de octubre, Mons Lorscheider, 11 de octubre, y, sobre todo, la de Mons Martini del 12 de octubre del 87

rentes Iglesias Lo que ya no aparecio tan claro fue el tema del discernimiento de los distintos tipos de movimientos y la insercion concreta en una Iglesia local Quizá el problema de fondo viene de hablar siempre de estos grupos y de las Iglesias locales como cosas distintas y enfrentadas y no de ellos como parte integrante de la Iglesia local, aunque pertenezcan a estructuras supradiocesanas Pero tratar el tema desde otras posturas es totalmente equivoco La pastoral diocesana tiene que contar con ellos y ellos saberse parte integrante de dicha pastoral

La exhortación apostolica postsinodal *Christifideles laici* no resuelve el problema planteado en los grupos y en las discusiones del Sínodo Viendo la proliferación de grupos en la Iglesia, se hace una valoración positiva desde el asociacionismo como opcion pastoral, pero especialmente desde la razon eclesiológica de la comunion en la Iglesia Esta razón eclesiológica explica

— la libertad de asociación de los laicos en la Iglesia Libertad que proviene del mismo bautismo y no de ninguna concesión [17],

— el discernimiento desde «criterios claros y precisos»

Estos criterios segun la CL son

— el primado que se da a la vocacion de cada cristiano a la santidad,

— la responsabilidad de confesar la fe católica,

— el testimonio de una comunión firme y convencida con el papa y el obispo, con otras formas legítimas de asociaciones,

— la conformidad y participación en el fin apostolico de la Iglesia,

— el comprometerse en una presencia en la sociedad humana

Estos criterios de discernimiento se comprueban en «frutos concretos» [18]

Vemos que los criterios de discernimiento permanecen en una amplitud de tipo teórico-teologico que lleva a problemas de orden práctico

Mas tarde [19], se habla de la oportunidad del reconocimiento oficial de las nuevas asociaciones, en especial las de caracter internacional, y añade

> «Puede, ademas, la autoridad eclesiastica, por exigencias del bien comun de la Iglesia, elegir de entre las asociaciones y obras apostolicas que tienden inmediatamente a un fin espiritual algunas de ellas, y promoverlas de modo peculiar, asumiendo respecto de ellas una responsabilidad especial»

[17] CL 29
[18] CL 30
[19] CL 31

Termina haciendo un llamamiento a la comunión.

De hecho nunca separa el documento la comunión del papa y del obispo diocesano, con lo que la discusión permanece abierta por la separación argumental que con frecuencia se encuentra por partir de una eclesiología de tipo universalista o de una eclesiología localista.

— Los religiosos deben ser un elemento imprescindible para la construcción de las Iglesias locales [20]. La vida religiosa es riqueza para la vida de la Iglesia y, si ésta se da localmente, localmente ha de configurarse también la vida religiosa. Es importante, para que esto pueda ser real, el que los religiosos tengan clara su esencia, su carisma y su misión. Una clara identidad religiosa, tanto teórica como práctica, manifestada por ellos y asumida por el pueblo, es necesaria para que la Iglesia no se vea privada de su carisma que le es necesario y para que desaparezcan problemas de unidad o de integración en la comunión diocesana. Una comunidad local sin vida religiosa quedaría visiblemente empobrecida y privada de los carismas necesarios para el desarrollo de su vida eclesial. El signo de su presencia es un don y un bien para toda la Iglesia.

Pero esto necesita la real inserción de los religiosos en la vida de las Iglesias locales y que su presencia esté realmente comprometida con estas Iglesias. Para ello, necesitan conocer su historia, amar su realidad, contribuir a su planificación pastoral, aportarle sus carismas, no realizar acciones paralelas y vivir animando la totalidad de la comunidad diocesana [21]. En una palabra, configurar desde la vida de las Iglesias locales la experiencia de la vida religiosa.

En definitiva, se trata de que la vida religiosa sea realmente lo que debe ser: un signo del Reino tanto en su presencia como en sus exigencias, que debe darse histórica y localmente en medio de la Iglesia. Por ello, nunca puede ser excluido ni excluirse de la totalidad de la Iglesia.

Esta inserción religiosa en la vida diocesana ha de ser contemplada a veces desde criterios de pastoral conjunta diocesana más que desde criterios estricta y cerradamente parroquiales. El que el carisma religioso no coincida con frecuencia con la estructuración territorial parroquial no se resuelve con querer meter a calzador la vida religiosa en una estructura parroquial, sino descubriendo la Iglesia local como plataforma de eclesialidad y de integración en la comunión de los diferentes carismas y ministerios.

Por ello, la presencia religiosa en los organismos diocesanos y en los lugares desde donde se planifica la pastoral diocesana es imprescindible para que aporten su riqueza a la Iglesia y para que su inte-

[20] Cf. CalCa, 927.

[21] Cf. PARRILLA, o.c., 100-101.

gración sea un signo más de la comunión elemental de las Iglesias locales.

— Para una pastoral diocesana es necesario que los sacerdotes sean conscientes de su pertenencia a un presbiterio.

> «El sacerdote, mediante su ordenación, entra a formar parte de un colegio: "el presbiterio". Su ordenación es, con toda exactitud, la recepción en este presbiterio, que es tan fundamentalmente "de iure divino" como el Colegio para el obispo. Efectivamente: el Nuevo Testamento y la Iglesia antigua no conocen propiamente al presbítero, sino al "presbiterio". Y éste no es una suma de párrocos de lugares en los que no hay obispo, sino precisamente el Colegio allí donde está el obispo. Este no ordena a un sacerdote porque él no puede estar en todas partes, sino que ordena un auxiliar de su cargo, allí donde está él. No ordena el obispo a unos individuos, sino que se rodea de un Colegio. No hace nada sin el presbiterio» [22].

Estas palabras de Rahner, anteriores al Vaticano II, continúan estando lejos de la realidad presbiteral. Aún hoy tenemos que decir que falta una teología del presbiterio diocesano, tanto más necesaria cuanto que la formación de muchos presbíteros ha estado construida sobre los poderes personales del ministerio y no sobre el colegio presbiteral en torno al obispo como responsable de la misión pastoral en una Iglesia local.

La misma exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* insiste muy poco en el presbiterio diocesano a la hora de analizar la ontología presbiteral y deja para los números dedicados a la formación permanente sus mejores palabras sobre el presbiterio [23]. No obstante, su radical forma comunitaria y su ejercicio colectivo están afirmados [24].

Tal como expresaba el Concilio Vaticano II [25], el ministerio de los presbíteros está unido al Orden Episcopal. Los presbíteros están estrechamente unidos al ministerio del obispo por dos razones:

— porque, siendo parte del pueblo a él confiado, están regidos por él de forma propia, ordinaria e inmediata;

— porque, siendo presbíteros de su Iglesia, participan de su sacerdocio, cooperan a su misión y lo representan en cada una de sus comunidades.

Desde la unidad que los funda por ser representación sacramental de Cristo cabeza y pastor de su pueblo en torno al ministerio episco-

[22] RAHNER, l.c.
[23] Especialmente el n.74.
[24] PDV 17.
[25] PO 2.

pal, los presbíteros deben ejercer un servicio y una acción pastoral colegiada más por razones ontologicas que por eficacia.

Esta nueva sensibilidad en torno al presbiterio diocesano debe suplir pronto otras ideas tanto teóricas como prácticas que, implícita o explícitamente, encuentran la razón del presbiterio diocesano solamente en la funcionalidad [26].

La unidad profunda que brota del sacramento del orden debe ser la base del presbiterio diocesano, de las relaciones personales de los sacerdotes con su obispo, del diálogo constructivo y, por qué no, también crítico, de la mutua escucha y de todo tipo de cooperación.

Y esta unidad profunda debe ser también la base de un trabajo conjunto con el obispo y con todos los miembros del presbiterio, sintiéndose colegialmente cabeza y pastores de una Iglesia diocesana para cuya solicitud pastoral han sido ordenados.

La tarea de la formación y toma de conciencia para un presbiterio así entendido debe comenzar en los seminarios, que han de ser ya aprendizaje y realización de esta vida de comunión para la misión en una determinada Iglesia [27].

Lógicamente tendríamos que terminar concluyendo que una conciencia presbiteral clara es un gran instrumento para una conciencia diocesana en todos los fieles de la Iglesia. El presbítero no puede hacer de su propia comunidad un absoluto de Iglesia, ni su parroquia es una diócesis en pequeño. Por ello, ha de estar abierta a las realidades diocesanas para que sea auténticamente Iglesia

Esto debemos entenderlo para todos los sacerdotes, tanto seculares como regulares, ya que todos forman parte del mismo presbiterio

> «Cada sacerdote, tanto diocesano como religioso, esta unido a los demas miembros de este presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vinculos particulares de caridad apostolica, de ministerio y de fraternidad En efecto, todos los presbiteros, sean diocesanos o religiosos, participan en el unico sacerdocio de Cristo Cabeza y Pastor, "trabajan por la misma causa, esto es, para la edificacion del cuerpo de Cristo, que exige funciones diversas y nuevas adaptaciones, principalmente en estos tiempos", y se enriquece a través de los siglos con carismas siempre nuevos» [28]

Aunque para unos su comunidad inmediata debe ser la cristiana y para los otros su comunidad religiosa, aunque unos tengan estabi-

[26] Cf MONTALVO, A, «Sobre formacion sacerdotal Reflexion desde la experiencia», en *Communio* 12 (1990) 500-501

[27] MONTALVO, A, l c, 494-502

[28] PDV 17

lidad en la diócesis y los otros no, ninguno de estos motivos ha de ser impedimento para la inserción en un presbiterio diocesano, ya que nunca el ministerio presbiteral puede ser entendido al margen del ministerio episcopal.

3. Criterios que brotan de las mismas estructuras pastorales

Por último, señalamos algunos criterios que, refiriéndose directamente a la estructura y a la estructuración de la diócesis, apoyan y potencian una pastoral conjunta diocesana:

— Para que exista una pastoral de la Iglesia local es necesario el funcionamiento de los órganos de participación y corresponsabilidad, tanto de los ya existentes como de aquellos que puedan ser creados. Dentro de los ya existentes destacan el consejo presbiteral y el consejo diocesano de pastoral.

a) El consejo presbiteral, tal como lo describe el Código de Derecho [29], es eminentemente pastoral:

> «En cada diocesis debe constituirse el consejo presbiteral, es decir, un grupo de sacerdotes que sea como el senado del obispo, en representación del presbiterio, cuya mision es ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porcion del Pueblo de Dios que se le ha encomendado» (CIC 495)

Según Floristán [30], tiene las características de ser una institución imperada, representativa del presbiterio y elegida por él, organismo consultivo, no deliberativo, cooperador del obispo, porque está incluido en su ministerio, y permanente, aunque varíen sus miembros.

Tanto él como el colegio de consultores, elegido de entre sus miembros, han de llevar la voz del presbiterio al obispo para el gobierno pastoral de la diócesis Sin entrar en sus características jurídicas, notamos un empobrecimiento de las funciones de este consejo Muchas veces porque sus labores están siendo asumidas por otros grupos de representación o de trabajo pastoral, su tarea está siendo reducida a los grandes temas y con un carácter más jurídico que pastoral Sería necesario hacer más uso de él para las actividades realmente pastorales o no crear tantos órganos diocesanos que suplan al consejo en sus funciones Su existencia hunde sus raíces en el hecho de que el ministerio presbiteral es colegial y se da en torno

[29] Canones 495-502

[30] Cf *Teología Práctica Teoría y praxis de la acción pastoral* (Salamanca 1991), 234

al ministerio episcopal Por consiguiente, la tarea de ser cabeza pastoral de una diocesis la realiza el obispo con su presbiterio

Al consejo presbiteral le corresponde una buena parte de la tarea del ministerio pastoral en la diocesis, y debe ser el medio ordinario para la conjuncion de las opiniones y posturas presbiterales a la vez que pone bases para una consideracion conjunta de toda la pastoral diocesana, pero su existencia no impide el que existan otros consejos representativos de sus miembros que hagan llegar su voz al ministerio pastoral

b) El consejo de pastoral esta mucho menos contemplado en el derecho [31] y su constitucion no es obligatoria, como en el caso anterior, sino aconsejable, pero es mucho mas practico y signo de comunion entre los diferentes carismas y ministerios de una diocesis

> «En la medida en que lo aconsejen las circunstancias pastorales, se constituira en cada diocesis un consejo pastoral, al que corresponde, bajo la autoridad del Obispo, estudiar y valorar lo que se refiere a las actividades pastorales en la diocesis y sugerir conclusiones practicas sobre ellas» (CIC 511)

Es un «organismo tecnico consultivo, cuya actividad se limita al trabajo pastoral, con exclusion de su participacion en el gobierno de la Diocesis» [32] Dada su composicion, sacerdotes, religiosos y laicos, es mucho mas representativo y, dada la materia de sus trabajos, mucho mas pastoral Pero quiza por la poca base juridica que tiene su constitucion y su funcionamiento, en muchos lugares aun no existe o el funcionamiento no es todavia el deseado En el sinodo de 1987, el sinodo sobre el laicado, se volvio a tratar el tema y parece que las conclusiones fueron las de una urgencia en su funcionamiento y las de la ampliacion de sus tareas Asi al menos lo reflejaba la proposicion que los padres sinodales hicieron al papa

> «La presencia plena de la Iglesia en un determinado lugar se muestra bajo la forma de diocesis Por eso deben ser promovidos en forma preminente el uso de la consulta y la colaboracion y, donde lo exija la materia, el principio de decision, con la creacion del consejo pastoral diocesano y con un conveniente recurso al mismo Esta es la principal forma de colaboracion y de dialogo y tambien de discrecion de espiritus» [33]

El contenido y el sentido de la proposicion fueron perfectamente recogidos por la exhortacion apostolica postsinodal

[31] Canones 511 514

[32] FLORISTAN o c , 236

[33] Proposicion 10 del Sinodo del 87

> «En este sentido, el reciente Sinodo ha solicitado que se favorezca la creacion de los Consejos Pastorales diocesanos, a los que se pueda recurrir segun las ocasiones Ellos son la principal forma de colaboracion y de dialogo, como de discernimiento a nivel diocesano La participacion de los fieles laicos en estos consejos podria ampliar el recurso a la consultacion, y hara que el principio de colaboracion —que en determinadas ocasiones es tambien de decision— sea aplicado de un modo mas fuerte y extenso» [34]

Es conveniente subrayar algunas ideas que son nuevas y de una gran importancia

pasar de hablar de «en la medida en que lo aconsejen las circunstancias pastorales» a hablar de «principal forma de colaboracion y de dialogo» Tal como lo contempla el documento postsinodal, crece la categoria de dichos consejos,

atribuirle la tarea de discernimiento diocesano Aunque hay que matizar mucho hasta donde llega y que materias son objeto de este discernimiento, tambien supone un verdadero avance esta palabra,

hacer mencion tambien de que sus tareas pueden ser deliberativas y no solo consultivas

Sera necesario desarrollar estos principios con diferentes normativas y reglamentos, pero lo que es indudable es la importancia concedida a un consejo de este tipo Realmente aun no encontramos en la vida de nuestras Iglesias locales su presencia como ha sido descrita Sin duda es un reto para el futuro

— Las diocesis deben llenar de contenido pastoral su estructuracion territorial Normalmente sus divisiones (vicariatos, zonas, arciprestazgos) estan llenas de contenido juridico y administrativo Afortunadamente hoy se camina hacia el trabajo pastoral conjunto Tenemos que llegar a la concepcion de arciprestazgo [35] como unidad de la pastoral de conjunto Y entender desde esta unidad las restantes estructuras

Esta misma concepcion nos tiene que llevar a vaciar de contenido clerical estas estructuras, para hacerlas de pastoral integral Hoy aun no ha llegado ese momento Tanto es asi que los cristianos laicos ni conocen estos terminos ni saben a que estructura de ellos pertenecen

Afortunadamente los arciprestazgos se van abriendo a un tipo de trabajo nuevo que responde a la pastoral de conjunto Su misma existencia se debe a este tipo de pastoral «El arciprestazgo es una

[34] CL 25

[35] DELICADO J *Pastoral diocesana al dia* (Estella 1966) plantea toda la pastoral diocesana desde el tema del arciprestazgo

división territorial diocesana, que abarca varias parroquias, con objeto de conjuntar la acción pastoral de todos los sacerdotes que trabajan en dicha demarcación» [36]. Sin embargo, su existencia no ha sido precisamente la puesta en práctica de su razón de ser [37].

Algunas pautas están intentando convertir el arciprestazgo en pieza clave de la pastoral de conjunto [38]:

ampliación del arciprestazgo a toda la labor pastoral y no solamente a la conjunción del trabajo presbiteral;

presencia del trabajo de los religiosos como trabajo arciprestal, ya que su estructuración puede responder mejor a la zona que a la parroquia;

mayor entidad canónica de la figura del arcipreste para que la coordinación y el conjunto sean elementos constituyentes de la realidad de las parroquias;

planteamiento del arciprestazgo desde una pastoral de conjunto zonal con una entidad propia;

intercambio del trabajo arciprestal y coordinación de los arciprestes en la pastoral de conjunto diocesana;

planes de pastoral arciprestal que les lleven a una lectura de la realidad en la que están encarnados y a una tarea conjunta para darle respuesta.

IV. ACTUALIDAD DEL TEMA DE LA PASTORAL DE CONJUNTO

Han pasado cincuenta años desde que comenzaron los planteamientos de este tipo de pastoral. Hoy podemos decir que muchos de sus métodos han sido un logro ya para la Iglesia y que otros siguen esperando en muchos lugares su puesta en práctica. Las dos razones que daban F. Houtart y W. Goddijn [39] para el nacimiento de la pastoral de conjunto, la escasez de resultados comparada con los medios y el descubrimiento de nuevos sectores pastorales, están en plena actualidad.

Tras el Concilio Vaticano II, podemos afirmar que este método de trabajo se ha impuesto más porque está de lleno fundamentado en

[36] FLORISTÁN, C., «Arciprestazgo», en *Diccionario abreviado de pastoral* (Estella 1988), p.48.

[37] Cf. ibid.

[38] En el tema de la potenciación del arciprestazgo hay que reconocer la labor pionera que ha tenido en la Iglesia española la Iglesia de Castilla y León. Las reuniones anuales de Villagarcía de Campos están abriendo perspectivas a todos y el trabajo continuo de sus vicarios generales y de pastoral ha sido y está siendo luz para crear una pastoral de conjunto en zonas no muy expertas en grandes estructuras pastorales por la pobreza de sus medios.

[39] «Pastoral de conjunto y planes de pastoral», *Concilium* 3 (1965) 27-47.

la eclesiología de comunión que triunfó en el aula conciliar y que, además, desde la doctrina de las Iglesias locales ha encontrado su centralidad claramente en la pastoral diocesana. De tal manera que hoy podemos decir que la pastoral de conjunto ha de ser una cualidad esencial a toda pastoral de la Iglesia porque no solamente la han hecho necesaria y urgente las características de orden sociológico, sino también y primariamente las características de orden teológico.

Ha sido en gran manera la sociología la que nos ha descubierto una nueva forma de trabajar en la Iglesia y hemos aprendido de ella buena parte de sus métodos, pero no podemos reducir a ellos la pastoral de conjunto, que, ante todo, tiene que ser pastoral y derivar de la naturaleza y de la misión de la Iglesia [40].

Por eso, la pastoral de conjunto es más que una característica o propiedad de un tipo de pastoral concreto. Necesita, ante todo, un estilo y un talante en los agentes de pastoral. Y esto exige, antes que nada, una conversión de cada uno y de su puesto en la Iglesia a una nueva forma de ser Iglesia en comunión. Y tenemos que decir que hoy por hoy esta conversión aún no se ha dado en los agentes de pastoral y que, en muchos casos, parece difícil que se dé. Las claras intuiciones de los pastoralistas y de los eclesiólogos del Vaticano II no se han hecho carne aún en una gran parte de los miembros de la Iglesia que siguen trabajando desde el individualismo y desde posturas cerradas.

Estas ideas, que son teológicas y que preceden a la realización de una comunidad concreta y de una diócesis concreta, deben ser realmente críticas a la hora de construir diócesis, parroquias y comunidades. Las estructuras concretas de pastoral han de estar construidas sobre unos criterios teológicos que las desarrollan y las juzgan. Quizá haya que cambiar estructuras y transformarlas. Diócesis distintas, con otros límites, con distintos servicios, etc.

1. Sobre los agentes

Todo lo que hemos dicho en torno al ministerio de los obispos y de los presbíteros justifica el ministerio del servicio a la pastoral conjunta como auténtico ministerio episcopal y presbiteral. Pueden y deben existir obispos y sacerdotes al servicio de la comunidad entendida en un sentido más amplio que la parroquia y la comunidad concreta, incluso que la diócesis. Ministerio de coordinación, ministerio

[40] Cf. Calvo, J., «Para una pastoral de conjunto», en *Pastoral misionera* 5 (1965) 45-66.

de elaboración de planes, ministerio de visión conjunta, ministerio de comunicación entre Iglesias, ministerio de especialidades, etc., porque no es la comunidad concreta la que hace un ministerio, sino la integración en un colegio dentro de una estructura de comunión. Asimismo, la pastoral conjunta precisa divisiones sectoriales del trabajo, que no coinciden con los territorios, pero necesitan responsables pastorales.

La vida religiosa tiene una especial cabida en la Iglesia dentro de una pastoral de conjunto porque, por una parte, su carisma es un carisma para el conjunto de la Iglesia y nunca exclusivamente para su realización personal; por otra, porque la forma de su trabajo muchas veces se integra mejor dentro de unas estructuras más amplias que las parroquiales. La sanidad, la caridad, la enseñanza y otras tareas que los religiosos prestan en la Iglesia desbordan en ocasiones las estructuras parroquiales y, sin embargo, son auténticamente pastorales. De hecho, la experiencia demuestra que, cuando la parroquia coincide con el grupo humano, la integración pastoral parroquial de los religiosos es mucho más fuerte que cuando esta coincidencia no se da.

Los laicos tienen también una especial tarea en la pastoral de conjunto, sobre todo cuando nos referimos a sus formas de apostolado asociado. Porque, en realidad, esta forma de apostolado ha surgido para dar respuesta de conjunto a unos ambientes en los que se trabaja conjuntamente. Lo que hemos dicho sobre el nacimiento de la pastoral de conjunto está perfectamente recogido por la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* en lo que se refiere al laicado [41]. Junto a esta razón, que tiene bastante de sociológica, está la razón teológica de la comunión en la Iglesia.

2. Sobre las acciones

Lo primero que hay que dejar claro en una pastoral de conjunto diocesana es qué hay que hacer y quién lo tiene que hacer para evitar dispersiones a la vez que para asegurar la misma existencia de las acciones eclesiales.

— ¿Qué hay que hacer? La tarea de la Iglesia. Por tanto, todo lo que la Iglesia haga ha de ser acción pastoral y tienen que estar aseguradas todas las acciones. En el ámbito de una Iglesia local tienen que estar aseguradas las acciones pastorales y no sólo las de culto. Evangelización, servicio y liturgia dentro de un espíritu de comunión tienen que estar asegurados y cubiertos por una pastoral de con-

[41] N.28

junto. Es importante señalar que son más importantes las acciones que las estructuras que las aseguran, de la misma manera que son más importantes las personas que las acciones y que las estructuras.

— ¿Quién lo tiene que hacer? Está claro que el sujeto es toda la comunidad cristiana. Pero, para que haya una pastoral de conjunto, hay que tener claro qué estructuras pastorales y qué personas tenemos y qué es lo que corresponde a cada una de ellas. No es uno más pastoral por hacer toda la misión de la Iglesia, sino por hacer la suya. Hay que clarificar, pues, qué acción pastoral corresponde a una parroquia, qué acción a un movimiento apostólico, qué acción a un colegio, qué acción a un hospital, qué acción a un seminario... Ello es imprescindible para que conozcamos cuáles son las plataformas de cada una de las acciones a la vez que para que se den las debidas integraciones entre ellas. Porque es más importante la acción que la estructura que la soporta, pueden existir necesidades y urgencias que puedan aconsejar el cambio de plataformas, pero eso hay que hacerlo siempre dentro de una conjunción de acciones en un diálogo presidido por aquel que ha de ser el responsable de la acción concreta.

En la acción pastoral de la Iglesia es importante que la acción sea conjuntada tanto en el espacio como en el tiempo. No solamente se tienen que dar las distintas acciones de la Iglesia todas en un momento dado, sino que tiene que ser asegurada también la duración de la acción y de las personas que la realizan.

Cuando no existe esta conjunción pastoral, corremos el riesgo de acciones importantes sin continuidad. Trabajamos sectores de la pastoral que quedan desgajados de la Iglesia o sin continuidad en ella. Bástenos pensar en los problemas que plantean las comunidades o la pastoral de jóvenes para darnos cuenta de la existencia real del problema. Una pastoral separada de la comunidad cristiana en el sentido amplio o una pastoral que no encuentra continuidad en el tiempo se destruye a sí misma como acción pastoral de la Iglesia. Por eso, la pastoral sectorial es y debe ser importante, pero siempre que sea construida como un sector de una realidad mucho más amplia con la que tiene que estar siempre en estrecho contacto.

Desde esta idea, siempre es necesario recalcar la importancia insustituible de la parroquia como el lugar en el que se vive la eclesialidad de una forma global [42]. Este ser insustituible no se confunde con su ser suficiente. Existen otros lugares y otra forma de pastoral que no son parroquiales. Pero es importante que dejemos a la parroquia su tarea: la globalidad de la misión, gracias a la cual el creyente

[42] *Congreso «Parroquia Evangelizadora»* (Madrid 1989), de la segunda ponencia, p.111-112

se encuentra en ella con la Iglesia, y con la maternidad de la fe que en ella se transmite, se recibe y se celebra.

Dentro de la pastoral de conjunto, hay que dar una importancia esencial a la acción evangelizadora, tanto hacia el interior de la Iglesia como hacia el exterior. Precisamente una pastoral de conjunto hace posible el ahorro de fuerzas que se dispersan por otras partes para dar cabida a la acción evangelizadora. Una coordinación de esfuerzos liberaría muchas fuerzas que se dedican solamente a lo cultual para ponerlas al servicio de la evangelización. Además, la misma evangelización necesita muchas veces una coordinación conjunta para dar unos frutos mucho más efectivos.

3. Sobre las zonas y los ambientes

La pastoral de conjunto ha tenido la intuición fundamental de advertir que es imposible la acción pastoral de la Iglesia si esa acción no cuenta con el mundo concreto del que forman parte los miembros de la Iglesia o aquellos que por ella son evangelizados. Por eso, comenzó a fijarse en los ambientes y en las zonas humanas para programar sus objetivos y sus acciones concretas. La evangelización de los ambientes es tarea común porque solos en nuestros territorios somos ineficaces. Por el contrario, la acción conjunta puede ser mucho más luminosa.

Pasado el tiempo, la movilidad de nuestra sociedad es mucho mayor, de modo que el territorio se va quedando pequeño para todo y las zonas humanas se van ampliando de una forma considerable. Difícilmente encontramos ya hombres que se mueven solamente dentro de un territorio reducido sin que se encuentren inmersos en una cultura o en unos ambientes muy amplios.

De ahí que la pastoral de la Iglesia no puede cerrarse ya en un parroquialismo que intente abarcar la vida entera del hombre o que quiera construir su Iglesia sin tener en cuenta al resto. Son inútiles ya los empeños en querer reducir toda la vida eclesial a una parroquia determinada, a la vez que se hace cada día más necesaria la acción de la parroquia. Pero la parroquia conjuntada con las otras parroquias, con una pastoral diocesana y con una pastoral supradiocesana, nacional o de Iglesia universal. Fruto de esta situación es la potenciación de estructuras pastorales de pastoral de conjunto que últimamente se están imponiendo: las conferencias episcopales, las archidiócesis, el sínodo de obispos y alguna más que comienza a despuntar. Es lógico que aparezcan porque hay una problemática común que lo exige y porque la comunión y la corresponsabilidad en la Iglesia se tienen que hacer sensibles y patentes.

De la misma manera, hay que decir que aparecen cada vez más necesarias estructuras intermedias entre la parroquia y la Iglesia diocesana: unas veces para organizar la pastoral (zonas, arciprestazgos) y otras para servirla (delegaciones, secretariados, servicios especializados, etc.). Estas estructuras intermedias son claves para que sea una realidad la pastoral de conjunto.

Dentro de todas estas estructuras, es preciso que nos detengamos más pausadamente en el tema de las zonas de pastoral, ya que hoy se nos presentan como un camino abierto para la evangelización. La situación que provocó la pastoral de conjunto en la que se valoriza la zona pastoral perdura: grandes masas descristianizadas, poca incidencia misionera de la pastoral eclesial, insuficiencia de la parroquia, vida separada de la fe que se profesa, ambientes eclesiales que no actúan como fermento de la masa, sino que se colocan como alternativas. Por otra parte, han surgido situaciones nuevas que están pidiendo nuevas reformas pastorales:

— La entrada del campo en esta problemática y, en algunos casos, desde perspectivas distintas. Sabemos que la pastoral de conjunto y la pastoral de zona tienen un origen claramente ciudadano. La vida del hombre de la ciudad adquiere una movilidad que ya no puede ser atendida desde los límites rígidos territoriales de una pastoral meramente parroquial. Esta movilidad también es hoy del campo; pero se añade el problema de los pueblos pequeños, problema de grandes zonas de nuestra geografía, que ya no pueden vivir en sí la globalidad del misterio de la fe que ha de darse en la parroquia. Si la evangelización es la misión total de la Iglesia, hoy se hace prácticamente imposible vivir la eclesialidad en todos sus aspectos y funciones en una parroquia tan reducida como lo son muchas de nuestros pueblos.

— La movilidad del hombre de nuestro tiempo, que desborda ya también los límites de las zonas humanas y que no se cierra en ellas. Esta situación hace que nos estemos planteando un problema que aún no hemos resuelto y que, de entrada, va a tener una respuesta insuficiente. Mientras hablamos de zona pastoral, ya tenemos que ir pensando en unas zonas mucho más amplias o en una pastoral diocesana y supradiocesana en la que las zonas no estén ya tan señaladas y en la que el intercambio de agentes, acciones y medios responda a la realidad de la configuración social.

— La aparición de nuevos grupos humanos y de nuevos ambientes en los que la evangelización solamente puede ser concebida desde la zona, ya que el parroquialismo es inviable. Uno de ellos es la juventud, con una problemática totalmente nueva, una descristianización radical y un planteamiento vital al margen de la fe. Dentro de este grupo van apareciendo subgrupos con problemáticas totalmente

nuevas: jóvenes en busca del primer empleo, estudiantes con dobles ambientes, etc. En torno a ellos van apareciendo subculturas juveniles que han de ser abordadas desde estudios y estructuras amplias.

— Los medios de comunicación, que hacen repercutir mucho más rápidamente cada fenómeno humano en el interior y en la amplitud de una zona. La misma acción de la Iglesia es inmediatamente comunicada y comparada. Los distintos tipos de pastoral son contrapuestos continuamente y son juzgados unos desde los otros.

— La aparición de grupos y movimientos nuevos en la Iglesia que no se dejan encasillar en las estructuras parroquiales y trabajan conjuntamente fuera de ellas. Objetivos, medios, planes, formas concretas de trabajo son compartidos dentro de cada una de estas estructuras sin que tengan muy en cuenta territorialismos cerrados. Y a veces sus formas de trabajo son mucho más ágiles que las que se muestran solas.

Ante esta situación y estructuración social nuevas, la antigua aspiración de la pastoral de conjunto, base y fundamento de la pastoral de zona, tiene que seguirse manteniendo: la diócesis, la Iglesia local, ha de ser la referencia obligada de toda pastoral, también la zonal. Porque la Iglesia local es un concepto teológico, ha de serlo también pastoral. La pastoral diocesana ha de ser el encuadre de toda pastoral zonal. El sentimiento afectivo y efectivo de pertenencia a una Iglesia local rompe el absolutismo de toda cerrazón y relativiza la pertenencia a una estructura determinada.

4. Hacia nuevas estructuras

Esta Iglesia local es la que tiene todas las características de la eclesialidad, es el lugar en el que está presente y subsiste la Iglesia. Las demás estructuras pastorales han surgido como exigencias de la evangelización y respondiendo a sus necesidades. Pueden dejar de existir sin que peligre la Iglesia y podemos dejar de pertenecer a ellas sin que perdamos eclesialidad. No así con la Iglesia local. Por ello ha de ser referencia obligada en cualquier tipo de pastoral.

Por ello, la estructuración zonal puede tener distintas configuraciones y con distintos contenidos. Hemos hablado del campo y la ciudad, pero todos sabemos que tampoco son conceptos unívocos y que en su interior son posibles distintas gamas de realización.

¿Desde dónde hacer, pues, esta configuración zonal? Está claro, desde las exigencias de la evangelización. Ella es la que marca los límites territoriales. ¿Cómo debe entenderse la zona de acción pastoral para que sea evangelizadora? Como nos lo exija la evangelización. Por ello es necesario el estudio de cada realidad y de cada

zona; no para trazar zonas similares, sino para asegurar las exigencias de la evangelización. La evangelización es el absoluto, la configuración zonal el relativo.

¿Zonas con una configuración parroquial y haciendo el trabajo evangelizador en torno a ella o zonas servidas por un equipo misionero itinerante? Lo que haga falta. La evangelización marcará el camino.

Lo que es importante en cada zona es que se dé el proceso evangelizador; esto es, que estén presentes las distintas etapas que constituyen la Iglesia en su ser: la etapa misionera, la catecumenal y la pastoral. Tiene que haber un anuncio misionero con hechos y palabras de Jesucristo y de su salvación; tiene que haber un proceso de iniciación cristiana que haga de los convertidos cristianos adultos y miembros auténticos de la Iglesia; tiene que haber, por fin, una Iglesia que viva en comunión y sirva al hombre, que transmita lo recibido y, desde ello, transforme el mundo en el que está implantada, que celebre la salvación presente y futura. Para que esto sea posible, es necesario trazar zonas de pastoral: porque otro tipo de delimitación es insuficiente y porque, además, hay que atender a la estructuración y al sustrato humano que se organiza de la misma manera.

La vida es más amplia que el dormitorio y la comida: el sindicato ha sustituido al gremio, la ciudad al barrio, la mancomunidad al simple ayuntamiento, aunque cada pequeña unidad siga teniendo su significado para la vida personal. La Iglesia ha de intentar encarnar su acción evangelizadora en lo que de verdad configura la vida humana. Por ello, como decíamos antes, hay que ir pensando en estructuras pastorales mayores que están favorecidas por la misma catolicidad eclesial.

La misma zona no puede convertirse en un espacio cerrado, sino que la intercomunicación eclesial haga posible tanto el intercambio zonal como los servicios realizados desde fuera para que la evangelización sea posible.

Para concluir, reafirmemos una vez más que la realidad humana debe ser el soporte de la acción eclesial. Esa es la razón última de que exista o deba existir una zona pastoral. Las exigencias de la evangelización son siempre encarnatorias y parten de la realidad dada. Y la realidad zonal humana es una base de la que tenemos que partir.

La Iglesia, siguiendo los caminos evangelizadores de su Señor, se encarna para salvar. Desde la buena noticia que anuncia transforma a los hombres y, con los hombres nuevos, construye un mundo nuevo. Por eso, la historia de la Iglesia en nuestras zonas no es ajena a lo que las zonas y los hombres son. Su misión no se realiza meramente en el interior de las conciencias, sino que se manifiesta en

signos transformadores. Su misión es así servicio a nuestras zonas humanas.

Servicio a la consecución de unas zonas más humanas y humanizadoras, servicio al conocimiento y a la intercomunicación, servicio al trabajo conjunto en otros aspectos distintos de la fe, servicio —cada vez más necesario— a la reconciliación, servicio a la promoción humana.

Creemos que el evangelio, que la Iglesia transmite y del que es depositaria, es fuerza capaz de mover la historia y manifestar ya aquí y ahora la salvación que un día será plena. Esta salvación ha de manifestarse allí donde está todo lo humano, sus gozos y sus esperanzas, sus tristezas y angustias [43]; especialmente donde están los que sufren y los pobres, la Iglesia, íntima y realmente solidaria del género humano, ha de comunicar la buena noticia de la salvación.

[43] Cf. GS 1.

CAPÍTULO XVI

LA PASTORAL PARROQUIAL

BIBLIOGRAFIA

BO, V., *Storia della Parrocchia*: I. *I secoli delle origini* (Roma 1988); II. *I secoli della infanzia* (Roma 1990); III. *Il travaglio della crescita* (Roma 1991); FLORISTÁN, C., «Parroquia», en CFP 696-716; ID., «Crisis de la parroquia y comunidades de base», en *Phase* 8 (1969) 333-349; ID., *Para comprender la parroquia* (Estella 1994); «La parroquia en la encrucijada», en *Pastoral misionera* 159 (1988); MANZANARES MARIJUÁN, J., *Nuevo Derecho Parroquial* (Madrid [3]1993); MICHONNEAU, G., *La paroisse, communauté missionnaire* (París 1945); PAYÁ, M., *La parroquia, comunidad evangelizadora* (Madrid 1989); RAHNER, K., «Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge», en *In Sorge um die Kirche* (Schriften zur Theologie, Band XIV) (Einsiedeln 1980); COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL, *Congreso «Parroquia evangelizadora»* (Madrid 1989).

Así como el concepto eclesiológico y pastoral de la diócesis está muy definido por la teología de las Iglesias locales y por la teología del obispo, el concepto de parroquia es mucho más contingente y ha sufrido evoluciones importantes a lo largo del tiempo. Por eso, se impone el hacer un recorrido por los momentos más significativos de su historia [1].

I. EVOLUCION HISTORICA DE LA PARROQUIA

Durante el tiempo apostólico y el tiempo primero de las comunidades cristianas no podemos encontrar ningún rasgo en su vida que podamos poner como fundamento de nuestras parroquias. Los centros del cristianismo eran las ciudades y allí se encontraban las comunidades cristianas en torno a un apóstol y, más tarde, en torno a quien el apóstol había dejado a la cabeza de la comunidad, que poco a poco fue configurándose como ministerio episcopal. Parece que, al comienzo, la vida de estas comunidades se asemejaba mucho a la judía y poco a poco fue recalcando su originalidad. No se puede hablar de una estructuración única de la Iglesia y hay diferencia según la procedencia de las distintas comunidades. Nuestro lenguaje

[1] Cf. SPIAZZI, R., *Teología pastoral hodegética* (Madrid 1969), 69-73; URBINA, F., «Historia y estructura de la parroquia», en *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno* (Madrid 1993), 64-81.

de hoy no es válido para describir la situación de esta Iglesia, ya que es imposible distinguir en ella entre diócesis, parroquia y asamblea cultual. Han sido las necesidades de la evangelización, la estructuración en torno a las acciones pastorales y la asimilación de elementos culturales del entorno las que han dado origen a las divisiones de su vida que terminarán siendo divisiones parroquiales.

1. La primera división cultual

Debemos situarla en el siglo III, que marca una época en el desarrollo de la vida cristiana. Liberado ya del contexto judío, el cristianismo se difunde por el mundo greco-romano. Esto le origina una nueva situación tanto por los obstáculos que encuentra como por los valores que asume. La Iglesia extiende de forma considerable su radio de acción y esta expansión va a suponer un esfuerzo de organización que no era necesario en los comienzos. Esta organización alcanzará su esplendor en el catecumenado y en la liturgia penitencial, ambos de gran importancia para el desarrollo pastoral de la Iglesia.

Las Iglesias están estructuradas en torno a un obispo rodeado por su presbiterio, que nada tiene que ver con los párrocos posteriores, sino que ayuda al obispo en su ministerio de modo que se desarrolla colegialmente. Con él concelebra la eucaristía, le ayuda en las tareas catecumenales y penitenciales y, solamente en caso de la ausencia del obispo, gobierna la Iglesia.

En Roma comienzan las iglesias titulares. El número de los cristianos comienza a crecer y la comunidad en pleno reunida en torno al ministerio del obispo ya no puede celebrar la eucaristía. Los cristianos se reúnen en diferentes casas designadas por la insignia de sus propietarios *(titulus)* para celebrarla en torno a un presbítero. Por primera vez se rompe la comunidad episcopal.

No se trata de nuestra división parroquial, porque los títulos se basan en la comunidad eucarística solamente y no agotan el resto de acciones pastorales, que siguen realizándose en la unidad de la iglesia episcopal. Por otra parte, una rica simbología como la del *fermentum,* la del obispo itinerante por los títulos o la de la sede vacía cuando el obispo no estaba presente, recordaba continuamente la unidad episcopal y el que la comunidad que celebraba pertenecía a ella.

Sin embargo, sí encontramos ya una primera división cultual en torno a los presbíteros, no territorial, en la que la asamblea litúrgica es criterio de división. Fuera de las ciudades, en el campo, se crearon también iglesias dependientes del obispo de la ciudad, pero su relación con el obispo ya no es tan clara como en el caso de los títulos.

2. La evangelización del campo

La paz de la Iglesia, después del período de persecución, posibilita la expansión del cristianismo y, a la vez, una estructuración mayor, uniforme y tomando mucho del ambiente en que está inmersa y del derecho romano.

Aunque la práctica pastoral de la ciudad continúa siendo la misma, comienza entonces la evangelización del campo [2]. En el campo lógicamente no se puede desarrollar una pastoral con las características ciudadanas. Al comienzo, las zonas rurales próximas a las ciudades seguirán la práctica pastoral de la ciudad. Más tarde, esto ya no es posible debido a las distancias y las comunicaciones.

Si a esta situación unimos la entrada masiva en la Iglesia con la generalización progresiva del bautismo de niños y la pérdida de la liturgia penitencial sustituida por la práctica de la penitencia individual, encontramos nuevas razones para que la centralidad pastoral del obispo, verdadero ministro de las dos prácticas sacramentales, decaiga en la práctica.

Y surge así una forma nueva de presbiterio, el rural, y unas nuevas iglesias, las rurales, en las que podemos encontrar más claramente el origen de nuestras parroquias. Este presbiterio depende directamente del obispo y su tarea pastoral es controlada desde la ciudad. Pero está claro que el trabajo pastoral y la distancia van haciendo que este clero vaya adquiriendo cada vez más autonomía [3].

Poco a poco, a medida que avanza la evangelización del campo, estas iglesias y estos presbíteros van siendo más numerosos y la relación con el obispo se hace cada vez menos afectiva y más de supervisión. Las parroquias rurales, primeras en existir, se ven más unidas con el obispo por las relaciones económicas y legales que por la de sus servicios y su presencia.

A esta evolución hay que unir la influencia de la configuración territorial marcada por el derecho romano. Esta influencia ha hecho variar el centro de gravedad desde la comunidad hasta el territorio. En lugar de comunidades episcopales independientes (muchas), la Iglesia ha caminado hacia diócesis extensas con comunidades pres-

[2] El período de la formación de la parroquia entre los siglos IV y XIV está detalladamente desarrollado en la obra de Bo, V., *Storia della Parrocchia:* I. *I secoli delle origini* (Roma 1988); II. *I secoli della infanzia* (Roma 1990); III. *Il travaglio della crescita* (Roma 1991).

[3] No queremos entrar en detalles más concretos, como en el de la aparición de los obispos del campo (corepíscopos), en algunas partes dependientes de los obispos de la ciudad y en otras no, en torno a los que se desarrolla la misión y el catecumenado del campo.

biterales dependientes. Han sido los datos culturales y sociológicos, más que los teológicos, los que han llevado a esta situación.

Es importante el que recalquemos en esta época una doble configuración pastoral, la ciudadana y la rural, caracterizada por las necesidades de la evangelización y, a la vez, por la asunción de una configuración territorial propia del entorno cultural.

3. La evolución paralela

La división entre el campo y la ciudad que hemos señalado marca claramente las diferencias de la época posterior en la diferenciación parroquial. De tal manera que, entre los siglos VI y IX, podemos hablar de dos tipos de pastoral claramente diferenciados:

1. La rural, en torno a comunidades parroquiales dependientes de un obispo diocesano, que poco a poco van a quedar marcadas por la cultura de los pueblos germánicos y por el feudalismo posterior. De manera que hay que hablar de progresiva

— relación jurídico-administrativa con el obispo, lejos de la relación vital-sacramental de los primeros momentos;

— independencia de las parroquias entre sí, perdiendo la unidad y la comunión primeras;

— pérdida de los elementos y estructuras pastorales que aseguraban la comunión diocesana, de un modo especial los sínodos;

— creación de las parroquias por parte de los señores feudales, con la progresiva dependencia consecuente. Ellos las crean como servicio a un territorio por ellos organizado;

— dependencia de la condición del clero de los servicios desarrollados y del lugar concreto en el que se desarrollan, con lo que el beneficio comienza a imponerse sobre el ministerio.

2. La ciudadana, que continuaba la visión unitaria en torno al ministerio del obispo. En torno a él, y como resto del antiguo presbiterio ciudadano, aparecen los cabildos, grupos de sacerdotes para la pastoral de la ciudad que viven en común, según normas canónicas y desarrollando una pastoral común en torno al obispo.

Este sistema unitario capitular se desarrolla y se multiplica dando lugar a diversos tipos de cabildos, a la vez que aparece también como sistema pastoral de ciudades no episcopales que, en torno a las colegiatas, desarrollan el mismo sistema.

Esta unidad poco a poco fue perdiéndose influenciada por el sistema del campo y, especialmente, por el sistema beneficial. Progresivamente, la Iglesia catedral va quedando libre para el servicio de toda la diócesis y la ciudad se va dividiendo territorialmente, y no desde las comunidades de culto como había sucedido en el principio.

Las relaciones espirituales degeneran hacia las beneficiales rompiendo la unidad. Los bienes de los capítulos se separan de los del obispo y los de las parroquias se van separando de los de los capítulos. Así, una unidad pastoral va derivando hacia formas independientes de configuración en las que el beneficio marca grandes diferencias. Estas diferencias se ven reflejadas en un clero de distinta situación intelectual y social.

La relación del obispo con las parroquias de la ciudad sigue siendo especial, pero progresivamente va identificándose a la relación con las parroquias del campo.

4. La unificación y caracterización jurídicas

La época posterior de la vida parroquial, a partir del siglo X, se caracteriza por un acercamiento entre los dos tipos de pastoral que termina siendo unificación, a la vez que la normativa jurídica va regulando la forma concreta de vida pastoral en la que esta evolución había concluido.

Como consecuencia de las sucesivas reformas de la Iglesia, primero la carolingia y después la gregoriana, la dirección de la Iglesia, sobre todo en lo espiritual porque la dependencia material de los señores y su capacidad para crear parroquias pervive mucho tiempo, vuelve a los obispos, haciendo posible el fortalecimiento de una pastoral diocesana, al menos jurídicamente.

La vida parroquial se estructura en torno a dos ejes: administrar el *beneficium* y atender sacramentalmente a las almas [4]. Las tareas que tradicionalmente han pertenecido a las parroquias comienzan a desarrollarse, especialmente el culto y la instrucción de tipo catequético.

Progresivamente, un clero más culto va haciéndose cargo de la vida parroquial y una organización completa de la Iglesia fija las fronteras diocesanas y las parroquiales, tarea imposible hasta el momento por la dependencia y movilidad de los señoríos. En esta estructuración territorial influye decisivamente la organización social de la ciudad y de los territorios. De la misma manera, se asegura el funcionamiento del control diocesano por parte del obispo.

Nuevamente la importancia ciudadana hace que las parroquias de la ciudad sean el centro de la pastoral; sin embargo, su configuración y organización ha venido del campo. En cuanto a su vida, la parroquia aseguraba la formación primera sobre todo desde la predicación, la transmisión de los contenidos de la fe, especialmente las

[4] Cf. FLORISTAN, C., «Parroquia», en CFP 698

verdades dogmáticas y morales, se hace centro de oración y de culto, asegura la misa dominical y la celebración de los sacramentos que, al menos en sus mínimos, está regulada por la obligación.

El Concilio IV de Letrán y el Concilio de Trento completan jurídicamente la evolución de la parroquia para darnos una imagen que prácticamente ha existido hasta hoy. Gracias a la estructuración jurídica, se asegura la práctica sacramental, que va a ser la clave de la vida parroquial. El párroco, desde el conocimiento cercano de su feligresía, y ayudado por sus coadjutores, será el responsable de esta práctica sacramental. El centro de la vida cristiana y su control, incluso documental, va a quedar unido a las parroquias. De alguna forma, la vida cristiana ha quedado atomizada, aunque canónicamente las parroquias dependan de una jurisdicción diocesana y universal.

Siendo conscientes de que solamente hemos tocado algunos puntos fundamentales de una historia de la evolución parroquial que es mucho más amplia, constatamos que la organización parroquial ha cambiado mucho desde el comienzo y que no han sido solamente las razones teológicas las que han influido en esta evolución. Esto debe hacernos pensar en el futuro. La Iglesia se ha estructurado fijándose en las características culturales de su entorno y en la misma configuración de la sociedad. Y además, ha podido llevar dos sistemas de estructuración: el del campo, más disperso, y el de la ciudad, en torno a la comunidad episcopal.

5. La insuficiencia parroquial

En tiempos de la industrialización, comienzan los problemas dependientes de la masificación de las parroquias ciudadanas. Con esta masificación, para muchos deja de ser la parroquia un punto de referencia religiosa y se convierte en una oficina de papeleo y por la que hay que pasar necesariamente para determinados momentos de la vida (nacimiento, primera comunión, boda y defunción). El facilitar los sacramentos y el conocimiento de los feligreses por parte del párroco, razones de la existencia de la parroquia en Trento, quedan desdibujados. Junto a esto, se da una pérdida progresiva del influjo de la Iglesia en las masas proletarias y un aumento de las devociones en la vida parroquial que se cierra mucho en su propio ambiente al encontrarse en un mundo que paulatinamente va descristianizándose.

El Código de 1917 puede ser el mejor exponente de la situación parroquial y de sus características a comienzos de este siglo.

> «Divídase el territorio de cada diócesis en partes territoriales distintas, asignando a cada una de ellas su iglesia propia con su población determinada, y poniendo al frente de ellas un rector especial como pastor propio de la misma para la necesaria cura de almas» [5].

Desde este canon y su explicación posterior, podemos señalar unos elementos concretos que se han destacado en la vida parroquial:

— la territorialidad como elemento configurador de la parroquia y ésta más entendida como independencia que en relación al resto de la vida diocesana;

— la iglesia propia, con sus haberes, sus libros de registro y su economía;

— el párroco como cabeza de toda la vida parroquial, con sus derechos y sus deberes. La parroquia es más contemplada desde él que desde la comunidad. El resto de sacerdotes que trabajan en la parroquia están a su servicio;

— el pueblo cristiano que corresponde a la parroquia y está claramente determinado por el elemento de la territorialidad;

— la *cura animarum* como la actividad fundamental de la vida parroquial, que es entendida principalmente desde la sacramentalización. El ideal del creyente en este tipo de parroquia era el practicante y el sacerdote es entendido como administrador de sacramentos.

La parroquia así entendida, fruto de una historia determinada, comienza a no dar respuesta a los retos nuevos de la sociedad. Así, aparecen sus lagunas:

— la aglomeración más que la comunidad. Es el principal defecto que viene de la territorialidad;

— la poca apertura misionera, ya que la vida parroquial se cierra en el ámbito de la iglesia y no es evangelizadora del ambiente en el que está inmersa;

— la cerrazón a la pastoral diocesana, que, desde un parroquialismo así configurado, no existe. La parroquia tiene en sí todos los elementos necesarios para la pastoral sin acudir a otros;

— el centralismo del párroco en la vida parroquial con la exclusión de los demás sacerdotes y de los fieles en el protagonismo parroquial. A él le corresponde la programación parroquial, él es la fuente de derechos y deberes, y a los demás les corresponde la obediencia;

— una vida cristiana basada en la recepción de sacramentos estipulada por la obligación, sin que haya una celebración auténtica-

[5] Canon 216.

mente comunitaria. Individualismo religioso que ha intentado solamente en muchas ocasiones la salvación de las propias almas.

Desde estas dificultades, que hacían que la parroquia se convirtiera en una realidad desfasada, las corrientes de renovación se han sucedido durante todo el presente siglo [6], intentando una respuesta a la situación social real de nuestros hombres y de nuestros tiempos. Esta renovación se hacía más urgente cuando la realidad parroquial era prácticamente la única estructura pastoral con la que la Iglesia organizaba y estructuraba su acción. Por eso, todos los movimientos renovadores de la Iglesia han tenido en la parroquia un campo especial para su actuación. Podemos decir que la historia de la parroquia durante el siglo XX ha sido una sucesión de intentos renovadores:

— Unos han sido parciales, han intentado la revitalización parroquial desde sectores de su acción, especialmente todo el movimiento de pastoral litúrgica [7] que quiso revitalizar el concepto de parroquia como comunidad cultual [8] y el movimiento de pastoral misionera que quiso hacer de la parroquia la principal estructura para la evangelización del entorno [9]. El haber reducido a un sector la práctica pastoral y el no haber coincidido en sus intentos con la territorialidad que definía a la comunidad parroquial fueron razones para que estos movimientos renovadores no llegaran a imponerse.

— Otros han sido globales, especialmente en los años anteriores y posteriores al Vaticano II, intentando hacer de la parroquia todo un mundo paralelo al mundo real o haciendo que ella fuera la plataforma estructural de la pastoral de conjunto que ideológicamente se imponía como práctica necesaria. De esta forma, la parroquia era considerada como una diócesis en pequeño, con todas sus tareas y servicios. En los años posteriores al Concilio, el concepto de parroquia como comunidad de comunidades unió los intentos anteriores a la recepción de la doctrina comunitaria conciliar. También hoy estos intentos han sido considerados parciales por haber olvidado la realidad diocesana, la Iglesia local, como lugar de referencia y origen de la eclesialidad parroquial [10].

[6] Para un estudio más detallado de los intentos renovadores de este siglo en la parroquia, cf. FLORISTÁN, l c , 699-705

[7] La encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (20 noviembre 1947) supone la repercusión magisterial de todo este movimiento

[8] El mismo estudio de la patrística y de los documentos de los primeros siglos ayudó a esta concepción parroquial que volvía a la división cultual y eucarística de los primeros momentos

[9] Unido a la teología de la misión desarrollada en Francia El autor principal de esta tendencia fue MICHONNEAU, G , *La paroisse, communauté missionnaire* (París 1945)

[10] En concreto, el concepto de parroquia como comunidad de comunidades se ha ido perdiendo porque: *a)* parecía partir de la base de que todas las comunidades son parroquiales; *b)* sugería un tipo de comunidades similares que se encontraban en una

No obstante, la repercusión de todos estos movimientos en la renovación parroquial fue grande, logró una depuración de devociones, situó nuevamente la eucaristía en el centro de la vida de la parroquia, abrió los horizontes parroquiales a la evangelización del entorno, replanteó las estructuras comunitarias, amplió los contenidos de la acción pastoral y ensanchó los límites de la corresponsabilidad parroquial a muchos nuevos agentes.

6. El nuevo Código de Derecho

El Código de Derecho Canónico de 1983 ha querido recoger la doctrina eclesiológica conciliar y la práctica pastoral de los últimos años. Sin embargo, siempre es difícil codificar la vida y no debemos pedir al código más de lo que ha de ser [11]. Su doctrina sobre la parroquia está diseminada en distintas partes, pero su eje central se encuentra en los cánones 515-552. En ellos se define así:

> «Es una determinada comunidad de fieles cristianos constituida de modo estable en la iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo, se encomienda a un párroco como su pastor propio» [12].

Aunque la definición habla en primer lugar de comunidad, el Código opta después claramente por el concepto de territorialidad a la hora de señalar la configuración parroquial [13]. Cada fiel pertenece por su domicilio o cuasi-domicilio a una parroquia, pertenencia necesaria para determinados actos jurídicos y administrativos.

Sin embargo, entender la parroquia como comunidad, hablar de comunidad de bienes y haber olvidado la terminología del *beneficium* es un avance considerable en la descripción del tema parroquial. Junto a éste, podríamos citar como novedad y como mérito del Código postconciliar:

— el haber ampliado con una flexibilidad nueva las formas de comprender la parroquia y el ejercicio del ministerio dentro de ella

unidad mayor, *c)* exigía la incorporación de cada cristiano en una comunidad de tipo infraparroquial cuando hay muchos creyentes para los que su comunidad de referencia es la parroquia misma. El concepto de diócesis como comunión de comunidades es hoy mucho más rico para significar la misma realidad y pone su centro de interés en lo que es la realidad primera de Iglesia

[11] Para un estudio detenido de la realidad canónica de la parroquia hoy, cf. MANZANARES MARIJUAN, J , *Nuevo Derecho Parroquial* (Madrid ^{3}1993), ID (ed.), *La parroquia desde el nuevo derecho canónico* (Salamanca 1991)

[12] C 515

[13] C 518.

(parroquia territorial, cuasi-parroquia, parroquia personal, ministerio de equipo con párrocos corresponsables y responsable de equipo, vicarios interparroquiales);

— la perspectiva pastoral, y la responsabilidad y libertad concedidas al párroco;

— el abrir nuevas responsabilidades y tareas, sacramentales o no, a laicos, en espíritu de corresponsabilidad;

— una conciencia clara de la pertenencia de la parroquia a la Iglesia local;

— una revalorización del papel de la zona y del arciprestazgo en la vida parroquial, con lo que se abre claramente la vida parroquial a la pastoral conjunta.

Pero, junto a los aciertos indudables del tratamiento parroquial por parte del nuevo Código, encontramos también lagunas claras en él por no responder a la realidad actual de la Iglesia y por no haber asumido ya prácticas y problemas pastorales existentes. Entre estas lagunas, habría que señalar:

— una comunitariedad y corresponsabilidad casi puramente nocionales. Se sigue centrando la parroquia en el párroco, a quien parece que le corresponde toda la acción de la Iglesia, asociándose a los laicos para desarrollarla. El nuevo lenguaje eclesiológico no está plenamente presente;

— una imagen de parroquia ideal hecha desde Europa y como fruto de una historia concreta;

— una falta de cabida para los movimientos y comunidades que han surgido como resultado de la celebración del Concilio. Hay un desfase entre la experiencia de la Iglesia vivida y la codificación. El vacío de no contemplar la existencia de todas estas realidades eclesiales trae como consecuencia siempre el problema de las relaciones;

— una falta de definición teológica y jurídica del feligrés;

— una visión de la parroquia que, teniendo la Eucaristía como centro (valor indudable de la visión parroquial), casi no tiene periferia que no sea culto, catequesis o sacramentos;

— un énfasis demasiado unilateral en la territorialidad como criterio de parroquia;

— el no reflejar adecuadamente las distintas situaciones de cristianos en el mundo rural, el urbano, en los países de cristianismo ya establecido, de cristianismo nuevo. Para todos se prescribe la parroquia como estructura pastoral y comunitaria normal y general. El proceso de inculturación no encuentra reflejo suficiente: la parroquia territorial o personal puede no ser culturalmente apta en todas las circunstancias;

— la indeterminación en la que quedan temas como extensión, número de feligreses, comunidad de comunidades, evangelización..., etc.

El silencio del código puede ser interpretado como un dejar la puerta abierta a las concreciones, según las necesidades, en las Iglesias locales. No es tarea del derecho marcar el camino para una renovación parroquial ni es conveniente tampoco el que todo en la vida de la Iglesia esté tan normativizado que la misma vida pueda quedar después encorsetada, pero sí existe ya una realidad pastoral e incluso planteamientos problemáticos pastorales en las parroquias que no han encontrado su reflejo en el nuevo código.

II. TEOLOGIA DE LA PARROQUIA

El Congreso sobre la «Parroquia evangelizadora», encuadrado en la programación pastoral del episcopado español y fruto sectorial del Congreso sobre «Evangelización y hombre de hoy», supone un verdadero avance en la teología de la parroquia y hacemos nuestras sus conclusiones [14]. Dos quieren ser las coordenadas que encuadren el tratamiento del ser y de la misión parroquial:

— Por una parte, el tema de la Iglesia local, auténtico redescubrimiento del Concilio, desde el que ha de partir la teología de cualquier realidad infradiocesana. La diócesis, lejos de ser la suma de las realidades parroquiales, ha de ser siempre el punto de partida para el tratamiento de su ser y de su misión. De ella reciben las parroquias su eclesialidad y ella es la que encomienda a las parroquias su tarea concreta para edificar la Iglesia.

— Por otra, el tema de la evangelización marcado hoy por la cultura de la increencia. Si la evangelización es la tarea y misión de la Iglesia, dentro de ella ha de encuadrarse también la vida parroquial a la que la diócesis encarga parte de la misión de la Iglesia. En un mundo como el de hoy, marcado por una situación y una cultura diferente de cara a la evangelización, las tareas parroquiales deben ser también nuevas y puestas a su servicio.

Tres son los campos encomendados por la Iglesia local a la comunidad parroquial:

[14] Nos referimos de un modo especial a la segunda ponencia del Congreso, verdadera piedra clave de todo lo allí tratado. Cf. *Congreso «Parroquia evangelizadora»* (Madrid 1989), 93-126.

1. La globalidad de la acción pastoral

Y aquí globalidad es entendida fundamentalmente en su diferencia con especialización. Dos son los ámbitos de esta globalidad:

— *La globalidad de acciones.* De modo que a la parroquia le corresponde todo lo que es la vida cristiana en sus sectores de comunión, servicio, transmisión de la fe y liturgia.

— *La globalidad de miembros.* Así, a la parroquia le corresponden todos los niveles de creyentes, que siempre pueden encontrar en ella su lugar de referencia y su comunidad primera para vivir el misterio de la Iglesia. Es el lugar fundamental de pertenencia eclesial, sin exigencia de cargas accesorias. Un cristiano tiene derecho y es libre para formar parte de la Iglesia sin que por ello deba someterse a ninguna otra regla o asociación.

Gracias a esa globalidad de pertenencia y de acción, la parroquia se convierte, por una parte, en una célula viva de la Iglesia particular, en la unidad básica de su ser, y, por otra, en la manifestación pública y visible más significativa de lo que es ser Iglesia. Pertenecer a una parroquia es pertenecer a una Iglesia y estar en comunión con el resto de Iglesias y, a la vez, testimoniar ante el mundo con la vida y el compromiso cuál es la misión de la misma Iglesia. No quiere decir esto que la eclesialidad solamente exista en ella; la eclesialidad se realiza en la Iglesia local; la parroquia la ofrece globalmente.

La parroquia, por ello, es eminentemente Iglesia del pueblo en cuanto que está opuesta a cualquier forma de determinación selectiva que no sea estrictamente la fe. Otros grupos y otras estructuras pastorales basados en la selección de agentes y de acciones pueden ser más ágiles y más fecundos, pero la parroquia tiene la capacidad, ella sola, de mostrar la universalidad de la misión de la Iglesia. La pobreza de la parroquia, su elementalidad, es una riqueza fundamental de la Iglesia.

2. La territorialidad

Uno de los temas que siempre han sido más problemáticos a la hora de concebir la parroquia y fuente de discusiones por lo que suponía de inadecuación entre la realidad social y la misión de la Iglesia encuentra también ahora, desde las dos coordenadas citadas, una nueva visión, también con dos dimensiones:

— La territorialidad es, por una parte, el elemento con el que se combina la comunidad parroquial para tomar cuerpo encarnándose en algún elemento humano. Dado que no existe ningún criterio de

selección al margen de la fe, un elemento tan irrelevante significativamente y tan poco opcional, pero a la vez tan claramente objetivo como el territorio, concreta la realidad de la comunidad cristiana.

— Pero, por otra parte, el territorio es memorial de increencia para la Iglesia a la vez que polo de evangelización, siendo recuerdo permanente de unos hombres que, en ese territorio concreto, son objeto de la misión de la Iglesia y señalando quiénes y cuál es la comunidad concreta a la que le corresponde esa tarea.

Una territorialidad así entendida no plantea los problemas tradicionales de la territorialidad, que se concibe ahora desde lo que es la Iglesia local. Así, el servicio presbiteral no es propiedad ni independencia, sino servicio de un presbiterio diocesano que, en cada momento, se concreta en un presbítero, que vive en una planificación conjunta y manifiesta en una comunidad concreta el servicio ministerial. Tampoco la territorialidad puede cerrarse en unos límites en los que la parroquia se autoabastece, sino que se abre a los servicios diocesanos, se entiende y se autocomprende desde una realidad mayor de la que ella es célula, no entiende las realidades extraparroquiales como competentes o enemigas, no absolutiza la pertenencia porque su realidad es contingente y se integra en una planificación y realización conjunta.

La razón de la territorialidad ha pasado así de una racionalización pastoral de un pueblo desde la certeza de su fe y de una delimitación de la tarea del pastor a la evangelización como misión de la Iglesia que se realiza y se desarrolla en un lugar concreto y determinado.

3. La maternidad cristiana de la parroquia

Dentro del tema de la evangelización, hay un problema que hoy reviste una importancia especial, el tema de la iniciación cristiana. Hemos visto en el capítulo dedicado a la etapa catecumenal de la evangelización cómo precisamente en la iniciación se encuentra una de las opciones prioritarias de nuestra pastoral hoy, porque de ella depende el modelo de Iglesia, el talante evangelizador de los creyentes y la verdad de una vida y de una comunidad cristianas.

Pues bien, dentro de una pastoral de evangelización, la Iglesia local encomienda a la comunidad parroquial la tarea de la iniciación cristiana precisamente por su carácter de globalidad. Si la iniciación cristiana quiere introducir a la plenitud del misterio y de la misión eclesial a los nuevos creyentes, solamente puede hacerlo allí donde la globalidad de la vida cristiana está y se manifiesta.

Esto no quiere decir que la tarea única o primordial de la parroquia sea la del catecumenado, la de la catequesis o la de los procesos catecumenales, sino la de una plenitud de vida cristiana que la hace solamente a ella apta para que allí se realice la iniciación. Por ello, la parroquia es especialmente manifestación y realización de la maternidad eclesial que engendra continuamente nuevos miembros a la fe.

Decir esto es afirmar también:

— que la parroquia debe cuidar de un modo especial sus procesos catequéticos y catecumenales como una de las misiones esenciales para el desarrollo de su propia vida;

— que la parroquia no entra en competencia con grupos o movimientos que tienen sus procesos de formación, sino que los integra en la totalidad y en la globalidad de su ser. Precisamente en esa globalidad muchos grupos encuentran su autoconciencia y su comunión con la eclesialidad. Pero es más, la iniciación cristiana, cuyo ámbito privilegiado es el parroquial, muchas veces necesita una continuidad formativa especializada que en otros grupos y movimientos que fecundan la parroquia puede encontrar;

— la globalidad de vida eclesial como matriz de evangelización a través de una iniciación cristiana es también el origen de las distintas vocaciones y ministerios en la Iglesia que no se entenderán desde la absolutización de sus posturas u ofertas, sino desde la integración en una pastoral global de la que forman parte activa. Por ello, la pastoral vocacional debe tener un origen en la comunidad cristiana, un acompañamiento en ella y una finalidad también en ella para estar integrada en la vida de la Iglesia.

Todo lo dicho encuentra su manifestación y realización últimas en la eucaristía dominical, verdadero corazón de la vida parroquial. En ella se manifiesta y se vive la globalidad de lo que es la Iglesia, en ella cada creyente es constituido en su misión para la evangelización de sus ambientes y de su mundo, en ella se produce el encuentro de los distintos ministerios y carismas, grupos, movimientos y comunidades, hacia ella camina la iniciación cristiana que allí tiene su culminación. Pero, sobre todo, la presencia y el misterio pascual del Señor Jesús sigue siendo en la eucaristía la razón de la comunidad, la fuerza para la evangelización y aquello con lo que va configurando su vida porque de ello se alimenta.

III. PAUTAS PARA LA RENOVACION PARROQUIAL

Vivimos hoy una reafirmación de la vida parroquial y podemos constatar a nuestro alrededor la vitalidad de parroquias llenas de activi-

dad y abriendo nuevos caminos. Ello es debido a la renovación que, impulsada por la doctrina del Vaticano II y fruto de su recepción, se está llevando a cabo.

El mismo magisterio de la Iglesia ha señalado recientemente la importancia de la parroquia en la vida de la Iglesia y señalado posibles caminos para su renovación. El sínodo sobre el laicado pidió su renovación desde la práctica sacramental, el sentido comunitario y misionero, y la formación cristiana [15]. La exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* recogía la proposición de los padres sinodales e incluso la ampliaba [16]. Los caminos que se marcan siguen estas direcciones: asamblea cultual, sentido comunitario, servicio a la evangelización, testimonio cristiano, diversificación parroquial y relaciones con la Iglesia local. A la vez, se afirma que la parroquia no es la única estructura pastoral ni eclesial, cosa que no merma en absoluto su importancia. Según el sínodo, es una de las estructuras más válidas para la organización local de la Iglesia. El que la parroquia es una estructura necesaria, pero no absoluta, se afirma continuamente en todos sus tratamientos.

Señalemos algunas pautas para esta renovación parroquial que puedan dar una visión nueva de las parroquias desde el mismo esquema que antes hemos trazado, valiéndonos de la experiencia histórica y respondiendo a los retos de la teología parroquial.

1. Desde la globalidad

— Es necesario que la vida parroquial ensanche sus acciones para abarcar lo que la vida cristiana es. Una distribución en la comunión de estructuras, carismas y ministerios que aseguren la comunión, el servicio, la educación de la fe y la liturgia hace vivir el misterio de la Iglesia y lo muestra significativamente al mundo.

— Pero ese sentido comunitario puede hoy ser impedido por la masificación parroquial; por ello, en la medida de lo posible, la parroquia ha de dar pasos hacia el ser comunión de comunidades. El mismo sínodo sobre el laicado ha visto en ellas uno de los mejores medios para favorecer la renovación de la vida parroquial [17].

La aparición de estas comunidades no debe mermar en absoluto la importancia de la parroquia, ni siquiera deben ser realidades yuxtapuestas, sino que se impliquen [18]. La noción de comunión de co-

[15] Proposición 10.

[16] N.26.

[17] Proposición 11, apartado *b)*.

[18] Cf. RAHNER, K., «Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge», en *In Sorge um die Kirche* (Schriften zur Theologie, Band XIV) (Einsiedeln 1980).

munidades es sumamente expresiva. La parroquia necesita las comunidades para que la fe se experimente comunitariamente tanto afectiva como efectivamente y para que ellas fermenten desde una vida comprometida la globalidad parroquial [19], y las comunidades necesitan a la parroquia para encontrarse en ella con la universalidad de la Iglesia y para no cerrarse sobre sí mismas.

Para que una parroquia sea realmente comunión de comunidades y no existan conflictos entre ambas realidades, tendríamos que tener en cuenta:

— que deben existir comunidades de diversos tipos en el seno de la misma parroquia. No se puede imponer solamente una metodología o absolutizarla como la únicamente válida. La parroquia es siempre más amplia que la existencia de un determinado tipo de comunidades. Un único criterio selectivo atenta contra el mismo ser parroquial;

— que las comunidades manifiestan su eclesialidad en la participación en la vida de la parroquia y en la celebración de su culto. Especialmente la eucaristía dominical ha de ser el momento de la unidad de las distintas comunidades en la comunidad parroquial;

— que las comunidades muestran su madurez en la fe en el servicio a las otras realidades parroquiales y en la promoción de los restantes cristianos;

— que no necesariamente todos los cristianos de una parroquia han de pertenecer a comunidades ni, por ello, han de ser considerados cristianos de segunda fila. Tan importante como potenciar las comunidades es potenciar todo lo comunitario. Aunque las comunidades son concreción de la comunión, ni la agotan ni la muestran en exclusiva. Hay ámbitos y acciones comunitarios en los que pueden participar los que no viven en una comunidad concreta;

— que la vida parroquial debe superar el clericalismo de una organización y un funcionamiento basados en la figura del párroco. En este sentido, deben ser potenciados en la parroquia los distintos ministerios laicales en cuanto tales, con verdadera, propia y auténtica responsabilidad en la vida parroquial [20].

Esta importancia de los laicos en la vida parroquial se da en la medida en que la parroquia haya hecho la opción clara por la evangelización. Si las parroquias siguen cerradas solamente en ser comunidades de culto, es lógico que el clericalismo perdure en ellas y que la colaboración laical sea más de ayuda que de auténtico protagonismo.

[19] Cf. *Congreso Parroquia evangelizadora,* p.149.

[20] También el sínodo sobre el laicado recogía esta necesidad en su proposición 11 y la CF la hacía suya en los n.23, 27.

En una pastoral de evangelización la tarea de los laicos es insustituible. Ellos están entretejidos entre las estructuras mundanas y a ellos fundamentalmente corresponde su evangelización.

La parroquia, que inicia en la fe a los cristianos, ha de iniciar también en el apostolado laical evangelizador. Esto exige:

— un esfuerzo serio de preparación adulta y madura. No corresponde el esfuerzo infantil con el adulto en nuestras parroquias, ni en medios ni en personas;

— crear más conciencia de participación y colaboración en las estructuras mundanas;

— empeñarse en las parroquias en una acción apostólica laical evangelizadora organizada;

— incidir en el planteamiento de la transformación del mundo, opción claramente y totalmente evangelizadora en nuestro momento.

Las parroquias no deben ser estructuras eclesiales uniformes, sino que el pluralismo debe estar presente en la vida parroquial tanto en las distintas configuraciones de las parroquias como en el interior de la vida de cada parroquia.

— En primer lugar, tiene que existir un pluralismo en la configuración de las distintas parroquias. El mismo derecho canónico lo contempla y lo admite [21]. Tanto el grupo de sacerdotes, como los distintos grupos laicales, como la organización, como la metodología del trabajo parroquial han de dar origen a distintas configuraciones parroquiales que se tienen que caracterizar por la distinta respuesta a los distintos ambientes del enclavamiento parroquial. Incluso planes pastorales conjuntos llevan a realizaciones parroquiales distintas.

— En segundo lugar, tiene que existir el pluralismo en el seno de cada parroquia porque en ella los hombres son plurales. No podemos elegir solamente una metodología de trabajo para que todos se amolden a ella, sino que en distintas estructuras parroquiales hay que dar respuesta a los diferentes tipos de cristianos, siempre que tengamos en cuenta unos planes pastorales aprobados por todos. En caso contrario, podemos hacer de la parroquia una mezcla de todo lo posible —grupos, devociones, comunidades, espiritualidades, etc.— sin que exista realmente una unidad parroquial. Por tanto, pluralismo, pero con una dirección que configure el ser de la parroquia.

La identidad parroquial nunca debe ser una imposición, sino el resultado del diálogo y la escucha mutua de todos los que componen la parroquia.

[21] A este respecto, cf. HUELS, J., «La vida parroquial y el nuevo Código», en *Concilium* 205 (1986) 389-398.

— Para que el diálogo y la participación estén en la base de la tarea parroquial [22], es necesaria la creación de estructuras nuevas, entre las que destacan los consejos de pastoral. En ellos se ha de manifestar el trabajo y la corresponsabilidad de todos en la vida parroquial [23]. De ellos ha de surgir la programación pastoral y los distintos objetivos. Ellos han de ser los responsables de toda la vida parroquial [24].

No existen normas concretas para la creación de estos consejos. Pueden formarse por la presencia en ellos de los distintos grupos, de las distintas acciones, de los distintos sectores, por elección, etc. No es lo importante su estructura sino su existencia y su funcionamiento realmente representativo. Hoy se muestra como uno de los mejores instrumentos de participación y de corresponsabilidad en la vida de las parroquias. La ampliación de tareas que señalábamos en el tema anterior para los consejos diocesanos es válida también para los parroquiales.

2. Desde la territorialidad

— La parroquia debe ser una estructura eclesial creadora de comunión humana. La vida parroquial debe dar un testimonio de caridad interna que sea muestra de credibilidad interna ante una sociedad rota, sectorizada y dividida en grupos paralelos. Ese testimonio es la base de su acción transformadora [25]. Es una comunidad humanizadora del territorio donde los hombres pierden el anonimato, son conocidos por sus nombres, los marginados se integran, se denuncian los racismos, se trabaja por una sociedad basada en nuevos valores. Dentro de toda su acción, destaca el servicio a los pobres como sello de auténtica evangelización. La parroquia está llamada a ser la comunidad pública donde el corazón de Dios sigue latiendo en medio de la sociedad y donde es posible dar crédito al amor.

Si todas las estructuras de la Iglesia han de ser sacramentales, la cercanía y la comunión humanas tienen que ser el signo de la comunión en la fe y de la comunidad eucarística que siempre ha caracterizado a la parroquia [26]. Hoy se habla insistentemente de esta tarea parroquial de humanizar el territorio, como signo eficaz de evange-

[22] Cf. RECIO, A., «La parroquia y sus organismos de participación», en *Studium Legionense* 30 (1989) 159-178.

[23] Para un estudio de los consejos pastorales, cf. BESTARD COMAS, J., *El consejo pastoral parroquial. Cómo dinamizar una parroquia* (Madrid 1992).

[24] Cf. proposición 10 del Sínodo de 1987.

[25] Cf. *Congreso Parroquia evangelizadora*, 123.

[26] Cf. RAHNER, o.c.

lización. La Iglesia, por su ser sacramental, ha de hacer presente y vivida intrahistóricamente la salvación. Y esa salvación transforma sin duda la realidad humana para hacerla más habitable y más comunional.

— Aun contando con el carácter territorial de la institución parroquial, la parroquia no puede cerrarse en un territorialismo que, prescindiendo de su significatividad humana, quiera atomizar la vida eclesial. La situación de hoy ya no es la misma del pasado y tanto la configuración de las ciudades como la vida en ellas no justifican un concepto rígido de territorialidad. El caso del campo es distinto y en este tema no podemos equiparar la parroquia urbana a la rural. Se vuelve a repetir la doble situación de la Edad Media, aunque con distintos contenidos, y sería conveniente tenerlo en cuenta para la práctica pastoral. La territorialidad en la ciudad de hoy suele tener un valor no prioritario en la configuración de la vida humana [27].

Por ello, es inútil que queramos hacerla criterio único definidor de la vivencia de la fe. Tenemos que intentar parroquias no limitadas exclusivamente por los límites de un territorio, sino también caracterizadas por el trabajo común y por los proyectos conjuntos de poblaciones o zonas pastorales más amplias.

Desde ahí, hay que decir que la movilidad parroquial no debe ser presentada como un serio problema. La Iglesia es localmente vivida en diversos lugares. La autenticidad en uno de ellos es razón personal que puede ser más fuerte y más libre que el mero dato territorial, cuando éste no es especialmente relevante.

— La vida parroquial debe desarrollarse dentro de unos planes pastorales más amplios y debe considerarse como una realidad pastoral no absoluta. Junto a la parroquia existen otras estructuras pastorales en una diócesis que no deben entrar en conflicto con ella. La diócesis ha de ser considerada como unidad pastoral de rango superior a la parroquia y, por tanto, la parroquia ha de atender a los planes diocesanos en su pastoral concreta. Al ser la parroquia una unidad pastoral no absoluta, debe intentar programar su pastoral dentro de una pastoral de conjunto tanto diocesana como arciprestal o urbana.

La parroquia, aunque vive la globalidad del misterio eclesial, no agota la eclesialidad, cuya totalidad subsiste en la Iglesia local. Por tanto, una parroquia sin referencia a la Iglesia local pierde su fundamentación teológica. La referencia diocesana no es estratégica ni práctica, para suplir aquellos elementos que la parroquia no tiene. Es una referencia teológica.

[27] Cf. FLORISTÁN, C., «Crisis de la parroquia y comunidades de base», en *Phase* 8 (1969) 333-349.

En la parroquia los cristianos viven la vida de la Iglesia, pero la parroquia no es la Iglesia. Por eso, la parroquia tiene que abrir a los cristianos a realidades superiores.

La parroquia ha de convivir también con movimientos supraparroquiales o diocesanos dándoles cabida y respetando su trayectoria cristiana. La parroquia es uno de los elementos más válidos de la pastoral, pero no es el único. Se debe encontrar con los otros en la formación de una misma Iglesia local.

3. Desde la iniciación cristiana

— La parroquia debe hacer una opción clara por la evangelización. Y esto en su doble sentido:

evangelización pasiva: dar una importancia especial al ser evangelizados dentro de ella. No entender la parroquia solamente como comunidad de culto, sino primariamente como comunidad de evangelización que hace posible el culto;

evangelización activa: ser una estructura misionera de la Iglesia que no se cobija en sí misma, sino que rompe sus fronteras para encontrar su campo de acción en el mundo donde la parroquia está situada. Y en él desarrollar una evangelización tanto por el anuncio explícito de Jesucristo como por el trabajo por un cambio de estructuras sociales.

— Es tarea primordial parroquial instituir una catequesis y una formación continua, en cualquiera de sus formas o con distintos catecumenados posibles. La catequesis no puede ser entendida como preparación a la recepción de los sacramentos, aunque éstos no han de ser celebrados sin catequesis antecedente. Pero la profundización en la persona de Cristo, en las respuestas que desde él encuentran los interrogantes humanos, las exigencias de su doctrina y la vivencia de su misterio es necesidad de toda la vida cristiana y supuesto para la celebración de los sacramentos, cuya celebración ha de llevar de nuevo a la evangelización.

— Dentro de esta catequesis ha de estar la problemática real de las personas y de las situaciones humanas de la sociedad donde la parroquia está enclavada. Aunque la catequesis no puede renunciar nunca a los contenidos sistemáticos de la fe, también tiene gran importancia la experiencia para que no se limite a suscitar una fe que sea solamente adhesión a contenidos y no inspiradora de una vida y unos compromisos concretos. Si la catequesis prescindiera de estos temas, sería desencarnada y no haría de la parroquia una comunidad misionera. Conocer la persona y el mensaje de Jesús supone la salida al mundo para evangelizar. El mismo ser evangelizados implica el

conocimiento profundo de la realidad desde el evangelio para darle una respuesta cristiana.

— Necesitamos potenciar estructuras pastorales nuevas para la evangelización que, junto a la parroquia, respondan al reto de nuestro mundo. En la historia ha aparecido con claridad la insuficiencia de la parroquia para poder llevar una pastoral de evangelización. La misma configuración de nuestro mundo actual plantea una forma de vida en la que la parroquia no puede ser respuesta totalizante y exclusiva.

Esta configuración nueva de nuestro mundo que plantea nuevas estructuras pastorales no se da solamente en las grandes ciudades, sino que hoy se da quizá en las zonas rurales con mayores urgencias. Algunas de nuestras diócesis están divididas en parroquias muy pequeñas, algunas hasta insignificantes. Pensar que en ellas la única estructura pastoral válida sigue siendo la parroquia es totalmente falso.

Junto a ello, hay que preguntarse también por la eficacia del trabajo pastoral. No se trata de que valoremos el tiempo, el esfuerzo y los resultados solamente por un criterio de eficacia o con criterios solamente mundanos. Pero es necesario plantear el trabajo de modo que rinda lo más posible, y hoy esa eficacia pasa necesariamente por la pastoral de conjunto. Potenciar el arciprestazgo como unidad básica de pastoral de conjunto es totalmente necesario para la estructuración de una pastoral renovada y para hacer posible una pastoral de evangelización.

Los equipos sacerdotales, las tareas de más de una parroquia unidas, la itinerancia misionera, la formación común de agentes, el arciprestazgo más allá de los sacerdotes, la intervención de las delegaciones diocesanas, el intercambio con otras diócesis, etc., son caminos de solución que ya han comenzado a ponerse en práctica, pero que deben ser potenciados mucho más con la ayuda de todos.

Estas nuevas estructuras pastorales están mucho más abiertas al trabajo de todos y al trabajo compartido. Son estructuras del Pueblo de Dios más que clericales.

— Hay que construir una parroquia capaz de evangelizar a los pobres [28]. La renovación que exige la segunda evangelización pide una conversión clara a los pobres y un compromiso en la transformación de las estructuras de pecado que generan su pobreza [29]. Para ello, es necesario:

— Educar en la fraternidad y solidaridad. Necesario en medio de un mundo que educa en el individualismo y en la competitividad.

[28] De la tercera ponencia del *Congreso «Parroquia evangelizadora»*, 76-180.
[29] Cf. *Sollicitudo rei socialis* 41-43.

intensificar en las actitudes cristianas tanto de denuncia como de nuevos proyectos de vida comunitaria, como de intercambio con el tercer mundo en bienes y en vocaciones. La tarea humanizadora del territorio es especialmente importante en este aspecto

— Crear una estructura parroquial donde la comunidad admite a los pobres entre los suyos y los salva No solamente desde una cáritas asistencial que, en ocasiones, puede ser necesaria, sino desde una cáritas que conciencia de las nuevas situaciones de pobreza y marginación y elabora proyectos comunitarios para ellos

— Para ello, la economia parroquial debe ser signo y realidad del compartir los bienes, exigencia normativa de toda comunidad eclesial El abandono del regimen de estipendios, el concienciar y dar cauce a la vivencia evangélica de los bienes, el entender la economía parroquial no cerrada sobre sí misma, sino desde las necesidades de la Iglesia universal y local, son manifestaciones reales de una opción por los pobres Es preciso que las parroquias tengan su equipo económico con una total transparencia y que el apruebe y estudie proyectos, distribuya los fondos, dé respuesta a las necesidades de los necesitados en la parroquia, colabore con otras necesidades de la Iglesia y de la sociedad

Sin duda, estos imperativos y estas direcciones en la acción pastoral parroquial están ya presentes, pero necesitan especialmente una generalización que brota de la aceptación global de una nueva teología de la parroquia que sea más significativa para nuestro mundo, más eficaz en sus planteamientos y que este integrada en una pastoral que va más allá de los límites parroquiales para construirse desde las Iglesias locales.

CAPITULO XVII

LA PASTORAL DE MOVIMIENTOS, COMUNIDADES Y GRUPOS

BIBLIOGRAFIA

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Ser cristianos en comunidad* (Madrid 1993), BERMEJO DEL POZO, L M , «Pequeñas comunidades cristianas, movimientos apostolicos y asociaciones seglares», en *Teologia y Catequesis* 22 (1987) 251-261, BOFF, L , *Eclesiogenesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1979), BOROBIO, B , «La recepcion del Concilio por diversos movimientos cristianos postconciliares en España», en GONZALEZ MONTES, A (ed), *Iglesia, Teologia y Sociedad veinte años despues del segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 37-69, CAMISASCA, M -VITALI, M , *I movimenti nella Chiesa negli anni '80* (Milan 1981), COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El apostolado seglar en España Orientaciones fundamentales* (Madrid 1974), COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR y JUNTA NACIONAL DE LA ACCION CATOLICA ESPAÑOLA, *La Accion Catolica Española hoy* (Madrid 1990), FLORISTAN, C , «Modelos de comunidades cristianas», en *Sal Terrae* 67 (1979) 61-62, JURIO, P , «Movimientos apostolicos», en CFP 648-658, *X Reunion Nacional de los Vicarios de Pastoral* (Majadahonda, 7-10 de mayo de 1984)

El estudio de la estructura parroquial nos ha llevado a la afirmación de que la parroquia es necesaria, pero no es absoluta en el interior de la vida de la Iglesia, y de que su ser convive con otras realidades pastorales a las que la Iglesia diocesana encomienda tareas diferentes en la obra de la evangelización Dentro de esas otras estructuras se destacan los movimientos y las comunidades [1] a los que dedicamos el presente capítulo

I LOS MOVIMIENTOS APOSTOLICOS NATURALEZA

«Sin pretender dar una definicion rigurosa, podemos decir que con el nombre generico de movimiento apostolico se designa una serie de organizaciones de apostolado seglar, generalmente especializadas, esto es, que responden, en cuanto a la extraccion de sus miembros, actividad apostolica, metodologia, etc , a medios y ambientes sociales concretos y diversificados (obreros, rurales, estu-

[1] Aunque en muchas obras de teologia pastoral se denominan con el mismo termino ambas realidades, preferimos distinguir sus nombres por la diferencia clara en su ser y en su mision

diantiles) y que están, por lo comun, integrados en la Acción Católica La palabra "movimiento" contiene una idea de dinamicidad, y conecta con la palabra mision, concepto igualmente dinamico Los movimientos apostolicos nacieron con una intencion fundamentalmente misionera y surgieron unas veces del viejo tronco de la Accion Catolica y otras junto a el, enraizandose algunos de ellos en los ambientes mas conflictivos y alejados (mundo obrero, universitarios, etc)» [2]

Entre los elementos dados por esta definición, destacamos:

— La acción misionera como determinante de su ser. Esta acción distingue los movimientos de otros grupos eclesiales basados en la piedad, en la formación o en distintos tipos de espiritualidad. Y esta accion se caracteriza, ante todo, por la misión, por ser actuación y praxis en medio del mundo intencionadamente testimoniante y evangelizadora para aquellos que no pertenecen a la Iglesia Dentro de las etapas de la evangelización, a los movimientos les interesa especialmente la accion misionera

— La conformación de su ser desde los ambientes Para hacer efectiva la evangelización, los movimientos están estructurados desde diferentes ambientes sociales en cuanto a la pertenencia de sus miembros y en cuanto a la dirección de su acción. Normalmente surgen los movimientos apostólicos allí donde hay un ambiente que, en cuanto tal, es más impermeable a la evangelizacion

— La organización como caracteristica de su acción misionera Junto al testimonio personal, necesario para todo cristiano, los movimientos plantean su apostolado como grupo y dentro de una organización con estructura y planificación propias, desde una metodología y una configuracion determinadas. Tradicionalmente los movimientos han vivido en el gran seno de la Acción Católica como ramas distintas de una organización más amplia.

— La comunión eclesial, desde una eclesiología que parte de la participación de todos los bautizados en la misión de la Iglesia, pero orgánicamente estructurada Así, viviendo la comunión con toda la Iglesia y estando en relación eclesial con la jerarquia [3], reclaman una dirección laical y un campo propio de acción en la misión de la Iglesia

Los movimientos apostólicos son una respuesta misionera de evangelización a una situación concreta del mundo y de la Iglesia. El que aparecieran en un momento dado y con unas características

[2] JURIO, P , «Movimientos apostolicos», en CFP 648-658

[3] Esta relacion con la jerarquia se ha entendido de diferentes maneras en la historia de los movimientos Cf BENZO, M , «Aclaraciones de algunas dificultades sobre la actual Accion Catolica», en *Ecclesia* 1232 (1965) 13-15

identificables responde a un momento de descristianización de la sociedad para el que no eran válidas las estructuras concretas de la Iglesia entonces existentes

El sistema parroquial estaba desbordado tanto por la nueva configuración de las ciudades como por un alejamiento progresivo de grandes grupos humanos de la Iglesia. Era necesario que la Iglesia saliera de sus templos y llevase la doctrina y la presencia de Jesucristo a los distintos ambientes, especialmente a los que estaban más descristianizados y nunca podían escuchar su mensaje porque no acudían al lugar donde tradicionalmente se encontraba.

Los movimientos apostólicos responden a unas claves teologicas que son éstas [4] hacer posible el proyecto de Jesús en las dos dimensiones de la gratuidad de la filiación y de la construcción del Reino con una fundamental referencia a los pobres, descubrimiento de la vida como lugar teológico y de la encarnación como modelo supremo de metodología; la eclesialidad desde un concepto sacramental misionero: la Iglesia trabaja y construye con otros hombres el Reino de Dios y la Iglesia es signo de salvación en medio del mundo. La significación y la eficacia de la Iglesia en la tarea del Reino sustentan su ser

La existencia de los movimientos ha supuesto en la Iglesia la creación y el desarrollo de un laicado nuevo caracterizado por el diálogo y la confrontación con el mundo, fermento en la masa o sal que se disuelve sin perder su eficacia, laicado con un talante contemplativo ante la vida que comprende la conjunción de la contemplación y de la acción no como dos momentos sucesivos y realizados en distintos lugares, sino como compromiso de fe en el propio lugar; laicado con un nuevo modo de estar presente en la Iglesia como protagonista desde una misión que brota de su bautismo

El método de los movimientos apostólicos es el de la pedagogía activa que, partiendo de la realidad y reflexionando sobre ella, incide nuevamente en la acción en esa misma realidad. Aunque existan planes de formación y métodos y programas para esos planes, el núcleo de la formación ha sido y es la revisión de vida que se entiende como una lectura creyente de la realidad [5].

El ser y la metodología de los movimientos apostólicos llevan al compromiso temporal. Los movimientos apostólicos tienen un fin que es el de la transformación de los ambientes y esto no se puede

[4] Nos valemos de la ponencia de ALONSO MORALES, J, en la X Reunion Nacional de los Vicarios de Pastoral *Movimientos especializados de Accion Catolica proceso historico y momento actual* (Majadahonda, 7-10 de mayo de 1984)

[5] Cf BENZO, M, *Desarrollo y crisis de los Movimientos Apostolicos seglares en España Testigos y Politicos* Material para la X Reunion Nacional de Vicarios de Pastoral

hacer sin un compromiso temporal concreto. Se podrá discutir, y de hecho se ha discutido, si este compromiso puede ser de unas determinadas características o de otras, si ha de ser asumido a nivel de movimiento o a nivel individual de cada uno de sus miembros, pero lo que es obvio es que el compromiso debe existir y a él debe llevar la metodología Sin este compromiso temporal, el movimiento sería inútil porque está en la entraña de lo que es ser laico [6]

Todas las características que hemos analizado en los movimientos apostólicos son el ideal desde el que se conciben y al que intentan llegar en su existencia concreta, pero en su corta historia el equilibrio de todo lo que hemos dicho se ha desestabilizado o ha sido acentuado parcialmente Es necesario, en el caso de los movimientos, conocer también algunos datos de su historia para comprenderlos globalmente y, de un modo especial, su historia en España que ha revestido unas características muy concretas y muy especiales por el momento histórico que se vivía en su desarrollo. Sin esta historia nunca podremos conocer el momento actual del laicado en profundidad ni hacernos un juicio sobre la conveniencia de su ser hoy y de lo que pueden aportar a la vida de la Iglesia

II HISTORIA Y CRISIS DE LOS MOVIMIENTOS APOSTOLICOS

Podemos considerar esta historia como uno de los fenómenos mas interesantes de la vida de la Iglesia y de la pastoral del siglo XX. Su nacimiento, su rápida extensión, su repentina y profunda crisis, y su pobre pero esperanzador momento actual es uno de los fenómenos que más precisan ser estudiados Y este estudio debe ser realizado en la conjunción con otros elementos de la Iglesia y de su historia. Lo que ocurre con los movimientos no es en absoluto ajeno al desarrollo de la teología del laicado y a la celebración del Vaticano II, a la vez que a las circunstancias históricas que, especialmente en España, caracterizaron la época postconciliar.

El nacimiento de la Acción Católica como tal, aunque anteriormente existan ya en la Iglesia grupos laicales en su línea, debemos situarlo en el pontificado de Pío XI que dedica gran parte de su magisterio a profundizar en este tema La encíclica *Ubi arcano* del 23 de diciembre de 1922, que la define como «participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia», es el acta de constitución y se construye sobre el modelo italiano.

[6] FERNANDEZ ALIA, F, *Movimientos especializados de Accion Catolica Proceso historico* Ponencia en la X Reunion de Vicarios de Pastoral

Poco tiempo después, en 1925, Cardijn funda en Belgica la JOC, que más tarde se integraria en la Acción Catolica, como primer movimiento especializado que retoma la tradición de movimientos centroeuropeos y que se dirige al ambiente social obrero con la intención de que sean los obreros los apóstoles de los obreros

La eclesiología de la época entre la segunda guerra mundial y la celebración del Vaticano II enriquece la teología de la Acción Católica y de estos movimientos y la teología del laicado poniendo las bases de lo que va a ser después la teología conciliar Congar y De Lubac van a ser los grandes teóricos de una renovacion laical en la Iglesia. El libro *Jalones para una teología del laicado* (1953) de Congar es quiza el mejor exponente de esta renovacion [7]

En España, mientras que la Acción Catolica general no tuvo una clara incidencia misionera [8], los movimientos apostólicos nacidos en la década de los cuarenta y de los cincuenta se caracterizaron por la vitalidad y el auge evangelizador. Junto a este esplendor de los movimientos apostolicos, la época conciliar y postconciliar va a estar marcada en España por dos acontecimientos que haran, por una parte, que estos movimientos sean vividos de una manera especialmente fuerte y, por otra, que comience su caída, que iba a ser tan rapida como su esplendor

— La postura de una buena parte del episcopado ante la celebración del Concilio Vaticano II con una concepción del laicado bastante diferente a los principios teológicos que habían guiado el surgimiento de la Acción Católica Esta jerarquía episcopal no se adaptaba perfectamente a la doctrina que el Concilio estaba sancionando El estudio de las actas conciliares, tanto las antepreparatorias, como las preparatorias, como las sinodales, nos manifiesta una concepción teológico-eclesiológico-pastoral mas propia de la recepcion del Vaticano I que de los sucesivos movimientos reformadores de la primera mitad de este siglo

— La situacion particular española regida por un régimen que comenzaba a resquebrajarse y contra el que los movimientos apostólicos comenzaron a tomar posturas claras. La doctrina del Concilio se presentaba, además, abiertamente en contra de muchas de las tesis del régimen español. La Acción Católica, especialmente en sus movimientos especializados, al tener la acción como uno de sus presupuestos fundamentales, abraza acciones claramente opuestas a lo que en España se vivía.

[7] Traducido al español en Barcelona en 1962

[8] Cf BENZO, M, «Tres etapas en la Acción Catolica española», en *Ecclesia* 1178 (1964) 17

Estas dos circunstancias van a crear una desconfianza mutua entre los movimientos y la jerarquía que se convirtió en abierto enfrentamiento en 1966 y, especialmente, en 1967 [9]. El decreto de Apostolado Seglar del Vaticano II había revisado la identidad teológica del laicado y su misión en la Iglesia desde una teología muy cercana a la vida de los movimientos apostólicos. Los obispos españoles no estaban dispuestos a respaldar la autonomía laical y su presencia en el mundo, que, al tomar partido en una situación política como la española, era interpretada como politización de la misión de la Iglesia [10].

Junto a esta problemática externa, no hemos de olvidar la poca historia de los movimientos y su falta de madurez. Realmente el período de su esplendor no era mayor a una década y tan poca historia era insuficiente para soportar una problemática y una situación tan grave como la que se les avecinaba. Quizá los movimientos no fueron lo suficientemente maduros para deslindar lo que era específico en ellos de la acción puramente política, ni para saber distinguir entre una auténtica militancia cristiana de una política partidista, pero tampoco encontraron en la jerarquía de aquella época un apoyo a su inmadurez y a su falta de historia. Aún hoy el momento de aquella historia no ha sido suficientemente iluminado y examinado y quizá sea ya muy difícil encontrar con claridad todas las razones de todos los hechos.

Lo cierto es que las tensiones fueron a más y la Acción Católica fue acusada por la jerarquía. Las acusaciones demuestran una oposición entre las concepciones teológico-pastorales de jerarquía y de movimientos, oposición nacida de una superación del concepto clásico de Acción Católica y de los métodos clásicos de organización de las es-

[9] La documentación de toda esta época está recogida por GUERRA CAMPOS, J., *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de Apostolado Seglar desde 1964. Documentos* (Madrid 1989).

[10] «El respaldo que el decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam actuositatem*, elaborado por el Concilio, dio al protagonismo del laicado, modificando en parte los supuestos doctrinales que habían alentado hasta entonces a la Acción Católica, no fue en modo alguno ajeno a la crisis. De forma que si el distanciamiento entre la jerarquía y los movimientos apostólicos fue juzgado por los obispos españoles como indisciplina que atribuían a la creciente politización del laicado militante, el problema teológico de fondo estribaba en el fundamento mismo del apostolado seglar. El Concilio había dejado de comprender la razón del apostolado seglar especializado de la Acción Católica como mera prolongación —longa manus— de la jerarquía, pues había revisado la identidad teológica del laicado y su misión en la Iglesia. Los laicos militantes reivindicaban una autonomía que el Concilio había sancionado teológicamente. Los obispos, por su parte, se resistían a que esa sanción fuera utilizada políticamente con la autoridad que la jerarquía daba a los movimientos apostólicos, cuyo derecho de asociación había regulado el régimen con la Iglesia por medio del concordato de 1953». GONZÁLEZ MONTES, A., «La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975», en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 93.

tructuras pastorales [11]. En este clima, el 4 de marzo de 1967 la Conferencia Episcopal Española hace público el documento *Actualización del Apostolado Seglar en España* [12], que claramente contradice la dirección que los movimientos apostólicos habían tomado. Su texto es lo suficientemente significativo del momento que los movimientos apostólicos estaban viviendo. Pero no sólo fueron acusaciones y desconfianzas, sino que se pasó a los hechos. Los consiliarios nacionales fueron destituidos por la jerarquía y, al año siguiente, dimitieron también los principales cargos seglares. Los nuevos estatutos de la Acción Católica que se redactaron ese año, surgieron de la desconfianza mutua y no saciaron los deseos de nadie.

Comenzó entonces la gran crisis de la Acción Católica y una dispersión de la que todavía hoy no nos hemos recuperado. Lo que había sido un auténtico esplendor se convierte en el derrumbamiento repentino y en una dispersión en distintas direcciones [13].

El anterior momento de la Acción Católica y de los movimientos especializados no ha vuelto nunca más a recuperarse y es difícil que se recupere, al menos de la misma forma, por el cambio que ha existido en su fundamentación ideológica. Lo que es cierto es que la postura de la jerarquía de la Iglesia española hacia ellos ha cambiado notablemente, quizá porque muchos de los ligados a su apostolado han llegado después al episcopado, aunque desgraciadamente este cambio no haya influido todo lo que cabría esperar en su posterior desarrollo.

El cambio de la actitud jerárquica ha sido situado en el año 1972, al menos en el terreno de los documentos, pero hay que reconocer que es un cambio precedido por tres acontecimientos importantes:

— la renovación de cargos en la Conferencia Episcopal Española;

— la asamblea conjunta obispos-sacerdotes de 1971, que, aunque desdibujada en su final y en sus conclusiones [14], fue causa realmente de una renovación pastoral para la Iglesia española. Supuso un lenguaje y un método de trabajo que era totalmente nuevo en España. Los obispos pudieron acercarse de una forma nueva a la realidad de su Iglesia;

[11] Las acusaciones concretas pueden verse en el artículo de BENZO, M., «Aclaraciones de algunas dificultades sobre la actual Acción Católica», en *Ecclesia* 1232 (1965) 13-15

[12] IRIBARREN, J (ed), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983* (Madrid 1984), 110-118

[13] Cf RUBIO, J M , *La presencia de la Iglesia en el mundo obrero* Ponencia en el II encuentro regional de pastoral obrera Iglesia en Castilla y León (Valladolid, marzo 1987).

[14] La nota de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española del 11 de marzo de 1972 puede ser un buen reflejo del dolor producido por el desenlace de la Asamblea Conjunta y por determinados modos de actuación

— la publicación de la carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI [15], en la que el papa estructura sus afirmaciones en torno al tema de la relación entre la Iglesia y la comunidad política en los momentos en que la teología de la liberación nacía con fuerte auge y en la que se da un verdadero avance por profundización en la doctrina conciliar [16]. Desde esta carta, la postura del episcopado español debería ser revisada.

El 27 de noviembre de 1972 la Conferencia Episcopal publica las *Orientaciones pastorales sobre Apostolado Seglar* [17], que, aunque no supusieron mucho en el momento de su publicación por aparecer junto a otro documento mucho más esperado [18], marcaron el cambio de rumbo en la aceptación de los movimientos apostólicos [19]. Sin

[15] Publicada en mayo de 1971, para conmemorar el 80 ° aniversario de la *Rerum novarum*, la carta tiene doctrinalmente la categoría de una encíclica social Se ha discutido mucho el porqué de no haber aparecido con la categoría teológica de encíclica, discusión que tiene que ver con otros escritos del mismo Pablo VI.

[16] Sus afirmaciones fundamentales son éstas

a) El cristiano no puede vivir la opción política derivada de su fe en una ideología radicalmente opuesta a ella o a su visión del hombre No son válidas, por tanto, para la militancia cristiana las ideologías marxistas, materialistas, ateas, aquellas basadas en la violencia, las que buscan el interés y el poder por encima de todo.

b) El cristiano en su militancia política ha de tener siempre en cuenta los principios de su fe, aquellos que derivan del evangelio En caso de enfrentamiento entre ideología política y fe, los principios de su fe han de relativizar a los derivados de su ideología política Lo específico de su cristianismo tiene que ser siempre afirmado y vivido en medio de su opción política

c) La fe del cristiano es una fe comprometida en la lucha por la justicia y la liberación del hombre La esperanza en el final escatológico de la liberación total no es una alternativa a la liberación intraterrena, sino que la estimula y la promueve Ello hace que el cristiano esté comprometido y trabaje al lado de todos aquellos que buscan un mundo nuevo y una humanidad mejor.

d) La liberación del cristiano comienza por la liberación interior y es fruto de conversión continua Está movida por el amor que continuamente critica también los logros obtenidos, de modo que toda situación lograda ha de ser el origen de otra mejor para el hombre De este modo no es posible el estancamiento ni que la liberación conseguida termine siendo situación de opresión en el futuro

e) La accion del cristiano ha de ser realizada en el terreno de las palabras y en el de los gestos concretos Ni palabras sin respaldo de vida ni vida sin explicación en las palabras. Excluirse de la acción o situarla sólo en la denuncia profética puede ser participar en la misma situación injusta

f) El mensaje liberador de la Iglesia no se encarna necesariamente en una opcion política determinada Porque las trasciende a todas, puede ser vivido en opciones diferentes sin que ninguna llegue a agotarlo. El mensaje cristiano no está unido a un determinado tipo de acción, sino a un determinado tipo de hombre

[17] *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983*, 218-244

[18] *Sobre la Iglesia y la Comunidad Política* (23 enero 1972)

[19] Más tarde la CEAS hace un comentario del texto en el que las razones son mucho más explicitadas: COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El apostolado seglar en España Orientaciones fundamentales* (Madrid 1974)

embargo, como el mismo documento afirma, para algunos llegó demasiado tarde [20].

Por parte de la jerarquía se cerraba así un episodio en la historia de los movimientos apostólicos, pero en la vida de los mismos se había producido un daño irreparable. Los movimientos apostólicos no han vuelto a gozar de vitalidad en España y su número y actividad han quedado muy sensiblemente reducidos. Después y hoy sigue existiendo un grupo de cristianos constituidos en movimientos apostólicos; lógicamente la situación de la Iglesia y del mundo ha cambiado y sus métodos y acciones ya no son los de antes. Se basan ya teológicamente en una doctrina sobre el laicado distinta, la que procede de las enseñanzas del Vaticano II, y en una práctica ambiental diferente y con distintas incidencias evangelizadoras por el cambio de situación acaecido.

Sin embargo, aun reconociendo todos la nueva eclesiología del Vaticano II y la nueva forma de concebir el laicado, la relación entre movimientos y jerarquía en España no ha vuelto a ser la misma. Las continuas tensiones a la hora de redactar los nuevos estatutos con la Acción Católica que no han visto la luz hasta la asamblea plenaria del episcopado del 15 al 20 noviembre de 1993, la apuesta de muchos obispos por otros movimientos o comunidades laicales, las heridas que continúan aún abiertas y siempre se recuerdan, hacen que hasta la actualidad ese diálogo no haya sido aún lo fecundo que cabía esperar.

Podemos decir que, después de la crisis, sus métodos y su pedagogía han iluminado el caminar de muchos grupos, comunidades y movimientos nuevos que han surgido en la vida de la Iglesia. Desde ahí podemos decir que su historia, aun en el fracaso, no ha sido estéril. Pero también encontramos un gran vacío en lo que era específico y característico de los movimientos: la presencia cristiana en las estructuras del mundo. Los últimos documentos del episcopado español denotan repetidamente esta carencia. *Testigos del Dios vivo* (1985), *Los católicos en la vida pública* (1986), *Constructores de la paz* (1986), *Los cristianos laicos Iglesia en el Mundo* (1991) son documentos que repiten continuamente este argumento. Los cristianos de movimientos son pocos para esta tarea y la dirección de muchos grupos y comunidades existentes hoy en la Iglesia no es precisamente ésta. Es necesario que esta presencia en la vida pública se dé claramente, aunque no todos los grupos eclesiales tengan que tener esa dirección.

Ultimamente la Conferencia Episcopal y la CEAS intentan que los movimientos o grupos que sigan su metodología y su pedagogía

[20] *Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar*, n.1.

y espiritualidad se desarrollen en la Iglesia Se está haciendo una opcion prioritaria por los movimientos, pero no podemos decir que su resurreccion sea ya un hecho, al menos tal y como lo necesitamos

En la actualidad, parece que hemos entrado en un momento de calma y de esperanza El documento conjunto de la CEAS y la AC sobre la configuración de la Accion Católica Española [21], previo a la aprobacion de sus estatutos y marco de referencia para ellos, parece suponer la calma y el nuevo clima para el entendimiento No se quiere volver a abrir las heridas, pero en más de una ocasión se reconoce su presencia queriendo dejar para un momento posterior en la historia el juicio desapasionado e imparcial

Ultimamente, y después de una larguísima historia, han visto la luz las *Bases generales de la Acción Catolica Española* [22] y los *Estatutos de la Federación de Movimientos de Acción Católica* [23] que vienen a sustituir a los de noviembre de 1967, los aprobados en plena crisis y en un ambiente de desconfianza total Ambos documentos se sitúan en la línea que hemos expuesto, asumiendo también el documento sobre apostolado seglar *Los cristianos laicos, Iglesia en el Mundo* [24], y son presentados como fruto de una historia, de un discernimiento jerarquico y de un deseo universal de que su misión sea presencia evangelizadora en los ambientes.

— Su identidad parte de las cuatro notas [25] que reflejan la doctrina conciliar [26]·

Fin apostólico Asumen como propio el fin apostólico de la Iglesia

Dirección seglar Están dirigidos por sus propios miembros

Organización Trabajan unidos en orden a una mejor manifestación de su carácter eclesial y una mayor eficacia apostólica

Vinculación con la jerarquia Actúan en una especial vinculación con el ministerio pastoral de la jerarquía

— Mantienen su doble estructuración, aunque la rama general ha sido últimamente profundamente reestructurada [27]

21 Comision Episcopal de Apostolado Seglar y Junta Nacional de la Accion Catolica Espanola, *La Accion Catolica Española hoy* (Madrid 1990)

22 Aprobadas por la 60 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española el 18 de noviembre de 1993

23 Aprobados por la misma Asamblea un dia despues

24 19 de noviembre de 1991

25 Cf *Bases* n 2

26 *Apostolicam actuositatem* 20

27 No nos detenemos ahora en la estructuracion de la Rama General por ser tema dedicado a los movimientos apostolicos, pero, sin duda la nueva Rama General, ademas de integrar movimientos y especializaciones sin garra ambiental, ha supuesto toda una oferta a la configuracion del laicado en España

«Los movimientos de Accion Catolica pueden organizarse como movimientos de accion catolica general o como movimientos especializados y mas directamente orientados a un determinado grupo humano o ambiente social» [28]

— Hacen una opción clara por una metodologia de pedagogía activa, centrada fundamentalmente en su tradicional revision de vida

— Están seriamente preocupados por el tema de su comunion eclesial, manifestada tanto en los temas de su identidad cristiana como en su inserción en la estructuración de la misma Iglesia

— Definen claramente la figura del consiliario [29]

Los estatutos aprobados tienen que entrar en dialogo con la configuración del laicado y con la formacion del laicado, temas en los que aun hoy se sigue trabajando y para los que estan redactados los documentos provisionales De la misma manera, la Acción Catolica y sus movimientos especializados estan en expectativa ante el Congreso anunciado de Comunidades, Grupos y Movimientos, acción programada por el anterior plan trienal de la Conferencia Episcopal y suspendida *sine die*, sin que se conozcan claramente sus razones. Seguramente una plataforma como ésta es necesaria para que encuentre su identidad y su diferencia en relación a otros grupos y movimientos que necesariamente tienen que definirse

III APORTACION DE LOS MOVIMIENTOS A LA ACCION PASTORAL DE LA Iglesia Y EXIGENCIAS DERIVADAS

Como hemos repetido más de una vez, es posible que la historia de los movimientos no se repita y que su nueva expansión, si ésta se produce, tenga unas características bastante diferentes a las de su pasado Sin embargo, la riqueza que su vida supuso para la totalidad de la Iglesia perdura y está presente en los que aun están en ellos y en la multiplicidad de grupos de diversos tipos que han asumido mucho de su metodología y de sus enseñanzas Intentando recopilar las enseñanzas y riquezas que de su historia sacamos para la pastoral de la Iglesia, señalemos estas aportaciones

1 La Iglesia, para ser de verdad Iglesia, ha de ser misionera Si intentáramos descubrir cuál ha sido la característica que más ha identificado a los movimientos, ésta ha sido claramente el concepto de misión Y la gran riqueza que han aportado a la Iglesia es su

[28] *Bases* n 7
[29] Ibid 12

conciencia misionera que ya no se ha limitado a los países de otros mundos, sino al lugar donde la Iglesia está enclavada.

La historia nos había llevado a una absolutización de la parroquia como única estructura pastoral y se había centrado en su vida interior como único lugar de la vida cristiana. Los movimientos apostólicos, por el contrario, descentralizaron la Iglesia para poner su centro de interés en Cristo, en el Reino y en el mundo. Sintieron a la Iglesia servidora de ellos e hicieron de su misión un llevar a Cristo al mundo para irlo transformando en Reino. La pastoral pasó de ser centrípeta a ser centrífuga. La Iglesia salió de sí misma para estar presente en medio de los hombres y hacer de su vida una oferta.

Indudablemente la opción que en su día hicieron los movimientos apostólicos especializados es hoy ya posesión de toda la pastoral de la Iglesia. Hoy ya no se concibe, pastoralmente hablando, ninguna estructura pastoral de la Iglesia que no haya optado por la misión.

2. La eclesiología de comunión ha de ir sustituyendo a la eclesiología jerárquica. Es quizá el descubrimiento más doloroso y el que más ha costado a los movimientos en su historia. Entenderse a sí mismos como participación en el apostolado jerárquico fue, a la vez que el error del que más consecuencias negativas se derivaron, el camino para una auténtica teología del laicado en la Iglesia que, encontrando su puesto desde el sacramento del bautismo, encontró el camino de la comunión como solución de sus problemas.

Superadas las dificultades de la historia, hoy los movimientos renacen desde una eclesiología nueva que respeta el carisma y los ministerios de cada uno en la Iglesia a la vez que los integra a todos en una visión eclesiológica unitaria.

Pero la dificultad de esta historia ha servido para redescubrir claramente el papel del laico en la Iglesia y no para entenderlo desde el ministerio, sino desde la comunidad. Se ha dado, asimismo, una revalorización del sacramento del bautismo como la base de una eclesiología del Pueblo de Dios.

Esta eclesiología sigue dando sus frutos. Vamos caminando hacia la superación en ella de la dualidad Iglesia-Mundo y de la dualidad jerarquía-laicado desde la comprensión de la laicidad como específica de toda la comunidad eclesial [30], pero el avance se sigue dando desde la afirmación de la comunión y del papel insustituible y propio del laicado en la Iglesia.

3. La evangelización solamente puede llevarse a cabo desde la encarnación. En este sentido los movimientos apostólicos fueron pioneros de una forma de presencia que se caracterizó:

[30] Cf. FORTE, B., *Laicado y laicidad* (Salamanca 1987).

— por la presencia física de los cristianos en aquellos campos en los que había que evangelizar. Fueron los primeros en llevar el evangelio a lugares en los que, sin ellos, nunca habría llegado;

— por la división de los campos de evangelización en ambientes distintos que superaban la división de la territorialidad en orden a criterios más sólidos;

— por la forma concreta de espiritualidad brotada de la misma realidad vivida por los militantes. La realidad del mundo fue para ellos el camino para la comprensión y para el anuncio del evangelio.

Hoy esta forma de trabajo está siendo con frecuencia contestada, especialmente por las comunidades que impulsan un trabajo y una evangelización de personas diferentes tanto por la edad como por su trabajo y sus ambientes y sus estados de vida. Sin embargo, tendríamos que ver dos métodos de trabajo distintos y válidos que se han de completar en el seno de la Iglesia.

4. La evangelización en la Iglesia lleva necesariamente a opciones liberadoras. Los movimientos en su peculiar metodología han mostrado cómo el evangelio no es neutral ante la historia y cómo la conversión del hombre se traduce en gestos, en compromiso y en realidad de liberación por la irrupción del Reino de Dios en nuestro mundo.

Es más, el ser y la historia de los movimientos han supuesto para la Iglesia la cuestión de la transformación de las estructuras humanas desde el Evangelio de Cristo, de modo que, lejos de un mero espiritualismo, la contemplación ha de llevar a la acción. La presencia en la Iglesia de los movimientos apostólicos es pregunta para todas las estructuras pastorales de si su encuentro con el Señor y su vivencia de la comunión lleva realmente a una transformación del mundo, desde qué presupuestos se hace y si el Reino de Dios está siendo instaurado gracias a que los cristianos y la Iglesia secundan sus exigencias y se hacen dóciles a la gracia.

Esta misma historia ha llevado a la Iglesia al convencimiento de que su apuesta por el Reino y por los valores del evangelio no debe hacerse desde partidos u opciones políticas que sean consagradas por el apoyo explícito a la Iglesia o por su confesionalidad. Es la conciencia libre del cristiano la que tiene que optar por las mediaciones concretas, que, al ser de este mundo, son también susceptibles de cambio y de renovación.

5. Dentro de esta opción por la acción y la liberación de los movimientos apostólicos, merece una especial atención la opción por los pobres, por la que los movimientos a lo largo de su historia han intentado estar.

Por supuesto, esta opción por los pobres no es la única que la Iglesia ha tenido en su vida ni en su historia. Multitud de formas de

vida eclesial han optado por la pobreza y ha habido acciones claras en favor de los pobres que no coinciden con las realizadas por los movimientos apostólicos Ellos recuerdan a toda la Iglesia y son para el mundo signo de la Iglesia en una opcion muy concreta la del cambio de estructuras injustas que generan la pobreza Los movimientos han optado por los pobres en la transformación liberadora de las condiciones de vida que, fruto del pecado, han hecho posible la pobreza Su opción en favor de los pobres se ha identificado por una lucha contra la injusticia

6 El encuentro con Dios en la realidad de la vida En unos modelos de espiritualidad que siempre derivaban de la vida religiosa o de los ámbitos intraeclesiales, los movimientos supieron mostrar y crear una espiritualidad auténticamente laica, brotada de la vida y con incidencia sobre la vida que, además de ayudar a comprender y entender el mundo, llevaba a la contemplacion, a la lectura del evangelio y a la lectura creyente de la realidad

Este modelo de espiritualidad, que de los movimientos pasó a muchos grupos, es uno de los presupuestos básicos de su pedagogía activa, auténtica novedad de los movimientos en la historia de la Iglesia

7 Los movimientos apostolicos tampoco son una estructura absoluta en la pastoral de la Iglesia Además de vivir en la comunión con otras estructuras pastorales, también tienen que aprender de ellas, a la vez que darles lo que es característico suyo En concreto, en una conjuncion con las comunidades y con las parroquias, han de encontrar el ámbito de la celebración, de la identidad cristiana y de la comunión con la Iglesia

Los movimientos no encierran en si la totalidad del misterio eclesial ni son la manifestación de todo lo que es la Iglesia y, por ello, deben buscar en otras estructuras lo que les falta además de aportarles lo que ellos tienen

8 Por último, los movimientos apostólicos han mostrado el valor de la organización en el interior de la Iglesia Frente a una fe, una espiritualidad y un compromiso individualista, ellos han mostrado el valor de la organizacion tanto para la efectividad como para el apoyo mutuo en la vivencia de la fe.

Hoy se sigue hablando del valor del asociacionismo en la Iglesia para

— personalizar la fe y vivirla evangelicamente
— seguir un proceso de formacion permanente
— celebrar comunitariamente la fe
— encontrar un ambito eclesial de discernimiento comunitario

— asumir las responsabilidades personales y ser fieles en los compromisos adquiridos en la comunidad eclesial y en la vida publica

— construir el sujeto social necesario para una presencia publica significativa y eficaz [31]

El rostro de la Iglesia que han mostrado y la vitalidad de la fe en su compromiso hubieran sido impensables desde el individualismo o desde el intimismo Hoy es también propiedad de toda la Iglesia esta forma de trabajo y de formación-acción de los movimientos Sus métodos son ya una propiedad de toda la Iglesia, que ha visto en ellos auténtica luz para su camino Las comunidades, de las que ahora vamos a hablar, son deudoras de mucha de esta historia

IV LAS COMUNIDADES NATURALEZA

Si hemos hablado de la eclesiología del Vaticano II como la eclesiología de la comunión, la recepción de esta doctrina se ha mostrado abiertamente con la creación de distintas y numerosas comunidades Esta realidad nueva en la Iglesia, aunque siempre ha habido estructuras de tipo comunitario y comunidades en la historia anterior, se está mostrando en la vida pastoral de la Iglesia como el fruto más visible de la celebración del Vaticano II y de la recepción de su doctrina Y, como todo elemento nuevo, su aparición plantea problemas y necesita discernimiento, pero de lo que no cabe duda es de que su aparición ha supuesto una revitalización de la Iglesia desde esquemas que han buscado la autenticidad de su vida por encima de cualquier otra pretensión

Su aparición, combinada con toda una teología de los carismas y de su distribución en la Iglesia, ha venido marcada por el pluralismo Comunidades de muy distinto tipo, que pueden ser analizadas desde distintas criteriologías [32], con una incidencia mayor en el interior de la Iglesia al que quieren renovar o en el mundo hacia el que dirigen su misión, con tendencias psicoafectivas o comprometidas con la realidad, con un ámbito propio respetando su entorno o con la pretensión de ser una alternativa global para la Iglesia o para alguna de sus estructuras pastorales, han ido apareciendo diseminadas por toda la geografía eclesial

[31] CLIM, n 97

[32] Para comprobar la riqueza de los diversos tipos y hacer una posible catalogacion por sus fines y contenidos, cf BERMEJO DEL POZO, L M, «Pequeñas comunidades cristianas, movimientos apostolicos y asociaciones seglares», en *Teologia y Catequesis* 22 (1987) 251-261 Tambien FLORISTAN, C, «Modelos de comunidades cristianas», en *Sal Terrae* 67 (1979) 61-62

«La vida comunitaria se ha convertido en uno de los ritornellos más constantes en la orquestación de la renovación de la Iglesia iniciada en el Concilio Vaticano II. Y esta preocupación eclesial no es, en el fondo, nada más que un eco del clamor que se alza en toda la humanidad por un modelo de vida en el que cada uno de los hombres no sea solamente una ficha o un número, sino que reciba un trato verdaderamente personal. Por todas partes se aspira hoy a formar pequeños grupos, de talla humana, en los que cada uno sea reconocido por su propio nombre, y en los que las relaciones interpersonales sean más vivas y frecuentes» [33].

Con este trasfondo eclesial y antropológico, a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II han surgido y surgen en la Iglesia las comunidades. Su implantación ha supuesto, sin duda, una renovación y revitalización de la vida de la Iglesia. Y, como todo fenómeno nuevo, su existencia ha sido, sin duda también, contestada por muchos. En ocasiones, su aparición ha precedido a su propia teología, que ha surgido más tarde, y de ahí que sus fundamentos ideológicos no fueran muy fuertes; otras veces, la forma concreta de su vida se ha manifestado como pregunta o incluso denuncia de otras situaciones eclesiales que se han resentido; también, a veces, la polémica ha surgido por haber querido hacer iglesias paralelas más que por querer revitalizar a la Iglesia.

Lo primero que hemos de constatar al tratar de ellas es la gran variedad de realidades que se esconde tras la palabra «comunidad». Esta variedad hace muy difícil el que se pueda formular una definición unívoca para todas [34]. Más podemos señalar algunas caracterís-

[33] ALVAREZ GOMEZ, J., «Evolución de las formas comunitarias en la Iglesia», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Ser cristianos en comunidad* (Madrid 1993), 56

[34] Veamos algunos intentos de definición de las comunidades que reflejan parte o la totalidad de lo que hemos señalado:

USEROS, M., *Cristianos en comunidad* (Salamanca 1970), 155 «Un grupo de cristianos que partiendo de su iniciativa o por orientación de otros, coordinados por el servicio de la jerarquía, empiezan a vivir a nivel intenso de Iglesia, realizando en la práctica la unión visible entre sí y con los demás cristianos, la acción misionera, el profundizar su fe, la expresión litúrgica y cultual y se comprometen en la vida real para transformarla con el fermento del evangelio»

ALONSO, A., *Comunidades eclesiales de base* (Salamanca 1970), 28: «Un grupo de personas con intereses y objetivos comunes, reunidas en Cristo a través de una relación humana primaria entre sí, en un esfuerzo de la vivencia de la fe, la esperanza y el amor, en un proceso de conversión continua y siendo señal y testimonio de la Iglesia, la comunidad mayor donde se encarna»

TAMAYO, J. J., «Comunidades de base», en CFP 142-143: «Es un grupo eclesial de creyentes adultos en Jesús de Nazaret, reducido en número, lo que facilita la existencia de unas relaciones interpersonales profundas y de una comunicación dinámica; relativamente homogéneo por la extracción social de sus miembros (sectores populares, clase media), por sus opciones políticas y por su comprensión emancipadora del mensaje evangélico, mantiene una actitud crítica frente a la Iglesia institucional así

ticas que les son comunes que encerrarlas todas bajo una misma definición. Para conocerlas, es necesario abordarlas de una en una, y no siempre es fácil este trabajo porque el término de comunidad encierra más una forma de vida que un concepto ideológicamente analizable. Es muy difícil conocer a fondo una comunidad si no se vive en ella; no es fácilmente conceptuable. Por otra parte, los miembros de algunas de estas comunidades no conocen plenamente su realidad hasta que no han avanzado en ella. El mismo camino en su metodología es el que va descubriendo la naturaleza de su comunidad concreta. Hay ocasiones en que la información sobre su naturaleza es reservada para los iniciados y guardada celosamente de observadores o de quienes las desean estudiar. También se dan casos en que no hay nada que decir porque no existe un planteamiento de ningún tipo en alguna de estas comunidades. Y, por último, tendríamos que señalar la facilidad que hoy tenemos para llamar a todo «comunidad»; se ha puesto tan de moda que, en ocasiones, le damos este nombre a cualquier realidad eclesial nueva que surja.

Siendo conscientes de estas dificultades, intentemos analizar las características que les son comunes e intentemos también deslindarlas de otros términos que les son afines. Como hemos dicho, no es

como una comunión dialéctica con la jerarquía eclesiástica, sigue un proceso, catecumenal o neocatecumenal, de la educación en la fe, de reflexión teológica y de conversión al Dios de Jesús — Dios de los pobres—; celebra fraternalmente la fe, la esperanza y el amor en un clima festivo, con participación de todos los miembros en una liturgia cargada de nuevos símbolos; ejerce corresponsablemente a través de sus miembros los diferentes ministerios y carismas superando la rígida dicotomía clérigos/laicos, orienta al compromiso sociopolítico de signo liberador; comprende la Iglesia como Pueblo de Dios en éxodo y como comunidad profética, busca una articulación teologica entre la utopía histórica de una sociedad igualitaria y la esperanza escatológica».

CELAM (Medellín 1968): «Comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros . Es el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo»

FLORISTAN, C., «La comunidad clarificación conceptual», en *Ser cristianos en comunidad,* 249: «El término comunidad —utilizado profusamente después del Vaticano II— equivale a puesta en común de vida humana y de fe cristiana por parte de un grupo restringido de creyentes que quieren vivir en el mundo como Iglesia La comunidad cristiana es célula indispensable de realización eclesial»

Vistas estas cinco definiciones, que nos pueden servir de muestra de lo que se entiende por comunidades, constatamos la dificultad que decíamos al comienzo para su identificación y descripción Es difícil dar una definición que abarque todo el fenómeno comunitario bajo las mismas notas Unas son simplistas y solamente describen los fenómenos aparentes del ser comunitario, y otras son reductoras o apuestan por un tipo concreto de comunidades. Oída la definición, parece que podemos colocar a quien la ha hecho dentro de tipos muy concretos de comunidades

fácil dar una definición válida para todas. Por ello, vamos a recorrer más bien una serie de características que son comunes a todas y que después se han de concretar más en el estudio de cada comunidad determinada.

Entre estas características, destacaríamos:

1. Su nacimiento es uno de los principales signos de la recepción del Vaticano II. Como sabemos por la eclesiología, una cosa es la doctrina conciliar y otra la recepción por parte del Pueblo de Dios. Doctrinas conciliares han sido magníficamente recibidas y hechas sentir preocupación y palabra de toda la Iglesia, y otras que han podido ser muy buenas o extraordinariamente trabajadas, no han entrado en sintonía con el Pueblo de Dios y yacen olvidadas, cosa que no significa que no tengan razón o que sean falsas.

Esto, que ha sido cierto en todos los concilios, lo vemos con especial claridad en el Vaticano II por vivir en tiempos postconciliares. No hay más que comparar cómo ha sido recibida la eclesiología de las Iglesias locales con la eclesiología de comunión. Las comunidades que han surgido en el seno de la Iglesia después del Vaticano II son la muestra más clara de cómo ha sido recibida por el pueblo la eclesiología de comunión.

Esta primera característica, aunque muy general aún, nos señala el campo concreto de lo que vamos a tratar en este apartado. Ha habido y hay muchas comunidades y realidades afines en el interior de la Iglesia católica y que llevan con propiedad dicho nombre. El fenómeno comunitario se remonta al Nuevo Testamento [35], pero aquí vamos a tratar de aquellas que, como fruto de la eclesiología de comunión del Vaticano II, han surgido después de su celebración y como intento de puesta en práctica de las enseñanzas conciliares.

Tampoco queremos decir que el Concilio haya sido recibido de manera unánime por todos los tipos de comunidades [36]. Las diferentes comunidades y sus distintas metodologías y acciones nos demuestran con claridad que esta eclesiología ha sido recibida de modos diferentes, pero lo que sí está claro es su origen común. Diríamos que su mismo ser es signo de la unidad en la pluralidad. Distintas comunidades como fruto de la misma eclesiología comunitaria.

2. Su nacimiento no se realiza por contestación a nada, sino por un intento de autenticidad en la vida de la fe y en la pertenencia a la Iglesia. Por tanto, no nacen «contra», sino que nacen «para».

[35] En cuanto al tratamiento bíblico del tema, cf. AGUIRRE, R., «Iglesia e Iglesias en el Nuevo Testamento», *Ser cristianos en comunidad*, 13-55.

[36] En cuanto a este tema, cf. BOROBIO, D., *La recepción del Concilio por diversos movimientos cristianos postconciliares en España*.

Con frecuencia se ha visto en ellas una forma de contestación y, en realidad, no se ha dado esta contestación en sus planteamientos, aunque su forma de vida concreta se oponga en más de una ocasión a otros tipos de vivencias y de estructuras en la Iglesia. No es lo primariamente buscado, sino la consecuencia de sus planteamientos.

Las comunidades brotan en la Iglesia buscando lo que la Iglesia tiene que ser y ése es su ideal primero. Lo demás son consecuencias no buscadas, aunque con frecuencia sean consecuencias lógicas.

3. Las comunidades aparecen intentando ser la célula de la Iglesia. En este sentido de célula de la Iglesia puede ser entendido el nombre de comunidades de base, aunque tenga otras connotaciones distintas que analizaremos más tarde.

Gracias a ellas, la Iglesia se hace concreta. En efecto, en ellas es donde en su menor extensión el misterio de la Iglesia se hace presente y real. En su interior se quiere vivir todo lo que la Iglesia es (la palabra, la eucaristía, el amor, la misión, el testimonio, etc.) desde la presencia concreta del misterio eclesial en un determinado número de personas.

4. Las comunidades están construidas sobre unas relaciones interpersonales profundas tanto afectiva como efectivamente. Por ello, el número de los componentes no suele ser muy elevado. Es preferible hacer dos comunidades del mismo signo que no una en la que los miembros no se conozcan y se amen.

Este amor se suele traducir efectivamente en una comunión de bienes según el modelo de los Hechos de los Apóstoles que, con frecuencia, suele romper los moldes y los límites de la comunidad para compartirlos con el resto de la Iglesia o con distintas necesidades de los hombres. Los bienes, que normalmente separan a los hombres, en el seno de las comunidades son signos e instrumentos para la unión y para el amor.

La comunión en la fe se construye sobre la comunión interpersonal humana a la vez que la vivencia comunitaria de la fe hace profundizar en esta relación interpersonal. Y gracias a este amor concreto y realizado, los miembros de las comunidades se abren a la relación y al amor de toda la Iglesia. Lo que hemos dicho anteriormente con relación a las Iglesias locales y a la Iglesia universal vale todavía mejor para aclarar las relaciones de las comunidades con las Iglesias locales y con la totalidad de toda la Iglesia.

5. En el seno de las comunidades se suele dar la mezcla de personas distintas por su edad, situación, ambiente, etc. Si hemos dicho que la comunidad intenta traducir al nivel más elemental y concreto la realidad y el ser de toda la Iglesia, es lógico que ellas sean signo y muestra de la unidad en el Pueblo de Dios de todos los hombres.

Es más, no sólo se trata de ser miembros distintos, sino de llevar una metodología común y una vivencia común. Las comunidades suelen reunir, tanto en su formación como en sus celebraciones, a personas diferentes.

Quizá ha sido una novedad de su vida en la historia de la Iglesia. Estábamos más acostumbrados a tipos de pastoral que hacían divisiones de destinatarios para su trabajo. Hombres-mujeres, niños-adultos, formados-incultos, distintos ambientes, etc., y las comunidades han supuesto para la vida de la Iglesia la realidad concreta de la comunidad amplia en todos los aspectos.

6. En la vida de las comunidades se da un protagonismo especial a la Palabra de Dios. Esta palabra es compartida, proclamada y meditada por todos. Es la fuente de la que brota la identidad de la comunidad que se ha congregado intentando ser respuesta a su proclamación.

Casi todas las comunidades tienen su metodología para la lectura de la Palabra de Dios y estas metodologías difieren. Sus planes de formación o sus catecumenados suelen estar estructurados desde temas bíblicos. El trabajo personal incluye la meditación de la Palabra y su incidencia en el momento concreto de la comunidad y del mundo.

Muchas de estas comunidades tienen celebraciones de la Palabra al margen de las celebraciones sacramentales y en ellas comparten lo que la Palabra de Dios es para cada uno y lo que significa para todos.

Las comunidades han restituido en gran manera el papel que la Palabra de Dios ha de significar para la vida de todos los fieles. La Palabra ha dejado de ser posesión solamente de un ministerio en la Iglesia que la proclama, la explica y saca de ella sus conclusiones, para ser posesión de toda la comunidad que la comparte y la escucha haciendo que sea razón y raíz de toda su vida. Es claro que esto no es nuevo en la historia de la Iglesia y que no podemos poner en las comunidades el origen de la extensión de la Palabra de Dios a todos; lo que sí es cierto es que ellas han sido las que han hecho de la doctrina práctica común y generalizada de todos. Cualquier miembro de la comunidad se caracteriza por ese amor vital a la Palabra.

7. Las comunidades han hecho opción por un tipo de pastoral de la evangelización que se caracteriza especialmente por el ser evangelizados los miembros que a ellas pertenecen. Podemos decir que, dentro de su vida, la comunidad es lugar de evangelización para sus miembros.

Para que se dé esta evangelización, las comunidades tienen sus procesos de formación integral en la fe. Integral quiere decir que no se conforman con una formación intelectual o de conocimientos, si-

no una formación e introducción de toda la vida en la fe. Son procesos catecumenales o neocatecumenales que llevan al hombre a la progresiva conversión, a la maduración de su bautismo, a la plenitud de lo que ser cristiano es y comporta.

Estos planes de formación difieren mucho entre sí, por la duración, por los contenidos, por el método, por la radicalidad, etc., pero todos suelen ser planes que están estructurados, pertenecen a sus propios estatutos y en ellos se va dando un avance progresivo que esté de acuerdo con la maduración integral en la fe. Las comunidades quieren ser un proceso continuo de formación e introducción en la vida cristiana.

8. Otro de los centros en torno a los que gravita la vida de la comunidad es la celebración de la liturgia, especialmente de la eucaristía. Algunas de ellas dan importancia también a la celebración del bautismo, de la penitencia, de la liturgia de las horas, pero todas encuentran en la celebración eucarística el culmen y la fuente de su vida comunitaria. Esta eucaristía es celebrada normalmente sólo por los miembros de la comunidad, aunque no sea por principio cerrada a quienes quieran asistir a ella. Su celebración se caracteriza por:

— una liturgia mucho más participativa en la que se hacen realidad diferentes ministerios y carismas. En su celebración se capta que es toda la comunidad la que celebra la eucaristía, aunque en ella los distintos ministerios tengan misiones diferentes;

— una liturgia mucho más festiva. Caracterizada por la alegría y la música, incluso por las palmas y los bailes. Liturgias que suelen ser largas y también con largos silencios meditativos. El canto suele tener un protagonismo especial y, con frecuencia, las distintas comunidades tienen su música propia;

— una liturgia creadora de símbolos nuevos. Apartándose más o menos de la liturgia «oficial», las comunidades han sido y son creativas en materia litúrgica, buscando signos más comprensibles para todos los que en ella participan. A veces han caído en un ritualismo nuevo, el suyo, que funciona también por vía de imposición y que crea una liturgia propia identificada por los signos y símbolos que pertenecen a ese tipo de comunidades.

Hay comunidades que hacen de su liturgia exclusividad para ellas, mientras que otras comparten también la liturgia del resto de la comunidad cristiana. La liturgia, que es de la Iglesia y no de una comunidad concreta, ha sido cauce para algunas comunidades de alejamiento de la totalidad de la Iglesia, mientras que en otras se ha aprendido a vivir y saborear la liturgia de la Iglesia en sus propias celebraciones, que han potenciado la vitalidad de la liturgia de las parroquias o de la totalidad de la comunidad cristiana.

9. Las comunidades han potenciado en la Iglesia los carismas y los ministerios. Junto a ellas han surgido nuevos servicios de la comunidad y para la comunidad.

La estructura de las comunidades siempre se ha basado en la participación. En una comunidad siempre han importado todos, y cada uno ha encontrado su puesto en la vida de la propia comunidad y en la de la Iglesia. Por ello, los carismas y los ministerios se han desarrollado con más facilidad. Nadie en una comunidad se siente en segundo plano o sin tarea concreta. Todos son protagonistas y en ese protagonismo se han fomentado los servicios para el bien de toda la comunidad.

A la luz de las comunidades, han surgido para la Iglesia nuevos ministerios, especialmente laicales. No entramos ahora en cuáles deben ser sus características, si deben ser ordenados o no ordenados, si deben ser *ad tempus* o vitalicios, instituidos o no instituidos. Son planteamientos posteriores al hecho, que es lo que aquí nos interesa, de su existencia.

Por la historia de la Iglesia sabemos que los ministerios y los carismas han surgido siempre respondiendo a necesidades concretas de la comunidad. En definitiva, han sido el exponente de la vitalidad eclesial. Una Iglesia sin vida no necesita servicios. El surgir de estos nuevos ministerios es muestra de la vitalidad de las comunidades. Además, surgen para el servicio real de la comunidad a la que pertenecen. No son entes de razón o figuras creadas sin contenido. Los ministerios han brotado con su ejercicio.

10. Por último, las comunidades intentan ser signo para la comunidad mayor en la que viven. Como veremos más tarde, será uno de los signos de su discernimiento. Una comunidad, si es auténticamente eclesial, no prescinde de la parroquia o de la Iglesia local, sino que es un instrumento para su vitalidad.

Las comunidades intentan revitalizar la Iglesia, ser células de una nueva Iglesia comunitaria, participativa y corresponsable. Su ser quiere ser un signo para la gran Iglesia y, por ello, han de entenderse como don. Sus miembros se reconocen parte del Pueblo de Dios que ha encontrado un camino nuevo y más auténtico para vivir su fe.

V. ALGUNOS TIPOS DE COMUNIDADES EN LA IGLESIA DE HOY

Tras la descripción del fenómeno comunitario, intentemos entrar en los datos concretos de algún tipo de comunidades. Es difícil hacer una catalogación y división del fenómeno comunitario en la Iglesia

para descubrir los grandes tipos de comunidades [37]. Por ello, sencillamente vamos a aproximarnos a tres tipos que hoy consideramos claramente representativos de las diversas líneas comunitarias:

1. Comunidades neocatecumenales

Iniciadas en el año 1964 por Francisco Argüello en Madrid, en el barrio de Palomeras Altas, se han extendido espectacularmente por las diócesis de España y por todo el mundo [38]. Las comunidades neocatecumenales han intentado rehacer el camino de la primitiva Iglesia hasta la recepción del bautismo, pero acomodándolo a la realidad eclesial de hoy y al servicio de la evangelización en nuestra situación determinada. De ahí que no podamos hablar de catecumenado, sino de neocatecumenado, por las novedades que en él se implican. Podemos decir que tres son las novedades más fundamentales:

— Unas de orden teológico. Se trata de un camino catecumenal para cristianos que ya han recibido el bautismo, por lo que el sustrato teológico del antiguo catecumenado necesita en su comprensión un cambio de raíz no siempre bien asimilado por quienes siguen el camino, aunque sí por sus ideólogos. Se intenta, no prepararse para la celebración del bautismo, sino recuperar el bautismo recibido con todas sus riquezas. De ahí que la iniciación cristiana se mezcle y se jalone con sacramentos que implican ya el estar iniciados. Dentro del camino neocatecumenal están muy presentes la penitencia y la eucaristía, que teológicamente tienen su fundamentación en el bautismo.

— Otras de orden práctico, consecuencia lógica de la nueva visión teológica. Entre ellas destacan:

la duración del proceso, que, en los casos más rápidos, se sitúa entre los doce y catorce años, duración que nunca fue utilizada en la Iglesia para ningún tipo de preparación;

[37] Para comprobar la riqueza de los diversos tipos y hacer una posible catalogación por sus fines y contenidos, cf. BERMEJO DEL POZO, L. M., «Pequeñas comunidades cristianas, movimientos apostólicos y asociaciones seglares», en *Teología y Catequesis* 22 (1987) 251-261. En él podemos estudiar una posible catalogación de los diversos grupos eclesiales, en especial de esos que hemos dicho que son tan difíciles de catalogar. FLORISTÁN, C., «Modelos de comunidades cristianas», en *Sal Terrae* 67 (1979) 61-62, nos hace una primera aproximación basada en criterios sociológicos.

[38] BLAZQUEZ, R., «Comunidades neocatecumenales: un camino de iniciación cristiana», en *Teología y Catequesis* 4 (1984) 603-641; *El neocatecumenado. Una experiencia de evangelización. Síntesis de sus líneas fundamentales* (Roma 1976); ARGUELLO, K., *Breve Relación sobre el Camino Neocatecumenal* para el Sínodo de Obispos sobre la catequesis.

asimismo, la misión, tarea y autoridad de los distintos ministerios en ella, destacando el de los catequistas en cuyas manos se sitúa la conservación del mismo camino neocatecumenal para que no sea adulterado [39]. Su ministerio es lógico en un catecumenado puro, pero en su situación concreta plantea el serio problema de su relación con otros ministerios en la Iglesia a los que corresponde discernir sobre el mismo catequista, sobre la catequesis dada y sobre la unidad de la comunidad eclesial;

la misma estructuración del camino, que, queriendo ser marcadamente catecumenal, en realidad es pastoral en el sentido que hemos utilizado estos dos términos en las etapas de la evangelización. Por ello se alarga indefinidamente y ve con cierto problema su terminación. En realidad, nos encontramos con una estructuración nueva de la Iglesia que no desemboca en la comunidad cristiana, sino que se constituye en comunidad cristiana en estado catecumenal.

— Otras de orden comunitario y de configuración eclesiológica. El camino catecumenal se daba en la Iglesia en el seno de toda la comunidad eclesial. La totalidad de la Iglesia servía de madre para el desarrollo de la fe del catecúmeno. La Iglesia amparaba, oraba, enseñaba, iba acogiendo progresivamente al que se encontraba en camino. Las comunidades neocatecumenales realizan esta misma tarea, pero dentro de comunidades de su mismo tipo, con lo que se corre el grave riesgo de identificarse con la totalidad de la Iglesia o con el exclusivismo de sentirse sólo ellas Iglesia.

De la misma manera, una Iglesia concebida catecumenalmente se muestra más preocupada de la constitución de la propia comunidad que del testimonio y la misión en el mundo, temas que pasan a un segundo lugar.

El camino neocatecumenal se basa fundamentalmente en tres pilares:

— palabra: proclamada, meditada y profundizada semanalmente. Las comunidades nacen como respuesta a la Palabra. Ella es quien llama a la liturgia y quien crea la comunión;

— eucaristía celebrada los sábados por la noche, con una buena recepción de la renovación del Vaticano II y enriquecida con signos propios en un clima de sencillez y profundidad que podrían crear su nuevo ritualismo, y en la que quizá se da una descompensación entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística en favor de la palabra;

— comunión como realidad de vida que se manifiesta en su manera de ser eclesial y mundana, y se muestra de un modo especial en las convivencias que salpican el camino. Dentro de esta comunión,

[39] Cf. BLAZQUEZ, R., l.c.

tiene una importancia especial la comunicación de bienes, que realmente se ha constituido en uno de los signos más visibles de su credibilidad.

Desde estos pilares y con una clara sistematización se llenan sus etapas kerigmática, de precatecumenado, de paso al catecumenado, de la elección y de la renovación de las promesas bautismales.

Las comunidades neocatecumenales en su teoría no se consideran movimiento ni intentan otros fines distintos a la renovación de la Iglesia por medio de la madurez en la fe recibida en el bautismo. Su cauce de acción es la parroquia, que configuran con su metodología determinada.

Son, pues, comunidades que intentan vivir la globalidad de la fe en estructuras propias que, para ellas, son el paradigma de la Iglesia, y que han utilizado como metodología aglutinante el antiguo catecumenado eclesial. Por estar en el comienzo de su andadura histórica, se preocupan demasiado de su identidad frente a la comunidad eclesial y esto les acarrea problemas de comunión; sin embargo, su ser y su presencia en la Iglesia han supuesto renovación y autenticidad y su misión se está mostrando como válida para la catequización de adultos.

2. Comunidades pentecostales

Llamadas también carismáticas o de renovación espiritual [40], no gozan de tantos elementos comunitarios como las descritas anteriormente. Su esencia gira fundamentalmente en torno a la oración [41]. Nacen en EE.UU. en el año 1967 en un ambiente universitario, cuando un grupo de católicos ligados a los movimientos litúrgico, ecuménico y de lucha por los derechos humanos entra en contacto con los escritos de las comunidades pentecostales de las Iglesias protestantes. Su entusiasmo por los temas sobre el Espíritu Santo, su poder y su fuerza, marca la posterior lectura de la biblia y su vida cristiana.

[40] Según SUENENS, L. J., el término carismático pertenece a todo cristiano y, por ello, es mejor el de renovación espiritual. También CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo* (Madrid 1983), ve que puede ser incorrecta la aplicación del adjetivo carismático a un grupo o a una persona (p.369) porque entraña el peligro de reducir la efusión de los carismas del Espíritu, que desbordan los límites de estas estructuras (p.367).

[41] Como textos que nos puedan orientar para introducirnos en ellas, COORDINADORA NACIONAL DE LA R.C.C., *¿Qué es la renovación carismática?* (Salamanca 1989); FERNANDEZ, P., «Formas carismáticas actuales. Su incidencia social y litúrgica», en *Phase* 149-150 (1985) 425-455; SUENENS, L. J., *¿Un nuevo Pentecostés?* (Bilbao 1975).

Sus precedentes históricos se sitúan en el contexto de las manifestaciones del mismo tipo que se daban en las Iglesias cristianas, especialmente protestantes, desde comienzos de siglo.

Su experiencia, bien acogida por la jerarquía católica, se extendió a Canadá y a varios países europeos, donde surgieron núcleos y comunidades de esta renovación. En España están extendidas desde 1973 y con una difusión por casi todas las diócesis.

Más que un movimiento organizado, intentan la renovación de la vida bautismal con estructuras comunitarias que no tienen estructura jurídica y se integran en grupos de oración o comunidades de vida de tipo informal y heterogéneo. La unidad viene de la experiencia del Espíritu, que se da dentro de una fuerte emotividad religiosa. Evolucionan hacia formas comunitarias porque la experiencia del Espíritu no se da individual, sino comunitariamente.

La Renovación se sitúa en las corrientes de espiritualidad que, a lo largo de la historia de la Iglesia, han respondido a las necesidades del mundo creyendo que el prodigio de Pentecostés continúa aconteciendo hoy. El don del Espíritu es concedido al hombre bajo una doble forma: como gracia personal de santificación y como carismas o prerrogativas especiales, dadas a la persona, pero destinadas a la comunidad. Sobre todo en esta segunda dimensión de experiencia de los carismas en beneficio de los demás se entiende la renovación carismática.

Los elementos integrantes del movimiento pentecostal son:

— los grupos de oración, en los que la oración espontánea comunitaria, a diferencia de la oración pública tradicional desde rúbricas prefijadas, ha constituido el centro y el núcleo de la vida de este tipo de comunidades [42];

— la actividad carismática, con una fuerte emotividad religiosa, en la que distintos dones del Espíritu se manifiestan para la edificación de la comunidad, y entre los que el don de lenguas por su extrañeza y espectacularidad siempre ha llamado la atención;

— el bautismo en el Espíritu [43] como una experiencia interior, profunda, de la fuerza transformadora del Espíritu en orden a la edificación propia y de la comunidad y que se manifiesta externamente por los signos de sus dones y por la transformación de la propia vida;

— un tipo de formación que no es compleja y que se asemeja en algunos aspectos a un catecumenado. Intenta más que nada iniciar en

[42] Cf. Hernandez, J. J., *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976), 254.

[43] Según Suenens, mejor hablar de efusión, de manifestación en el Espíritu, para no confundirse con el bautismo.

la oración grupal y espontánea. Sirve como preparación al bautismo en el Espíritu y su presentación es esencialmente pneumatológica.

Como vemos, en ellas nos encontramos con comunidades basadas no en la globalidad de la misión eclesial, sino en algunas acciones de su vida, entre las que destaca la oración compartida. Al hacerlo así, no han presentado problemas institucionales porque no se han sentido ni se sienten nunca al margen de la institución eclesial. Es más, nunca se han definido por ser un movimiento o estructura aparte, ni han querido caracterizarse por ello. Uno de sus mentores dice que «no es un movimiento dentro de la Iglesia, sí es la Iglesia en movimiento» [44].

Su ser ha supuesto para la Iglesia renovación en algunos aspectos: oración, teología pneumatológica, ecumenismo, sentimiento en la vivencia de la fe. En otros, como en su compromiso social, no han entrado porque, más que analizar y comprometerse con las implicaciones sociales de la fe, han recalcado ante todo el cambio operado en su vida personal y familiar y testimoniado un nuevo modo de aceptar la vida cotidiana, con una visión más optimista de la existencia. Sus formas de solidaridad son sencillas y de tipo personal o familiar, más que de grupo, sin declarado propósito de actuación sociopolítica. Su inserción social es más bien de generosidad, de ayuda a la pobreza, de atención a los marginados, que de otro tipo de presencia como grupo en las estructuras sociales.

3. Comunidades populares

Mientras que en los casos anteriores nos encontramos con un origen y una estructuración común de las comunidades tratadas, aquí nos encontramos con la coordinación realizada desde 1975 de realidades dispersas nacidas en situaciones afines y con un fin también compartido.

— Las comunidades populares tienen su origen en la celebración del Vaticano II y en la crisis de los movimientos, muchos de cuyos militantes no encontraron cauces para su opción pastoral eclesial y optaron por estas nuevas realidades. Espontáneamente surgen en los últimos tiempos del régimen político anterior unidas al trabajo de muchos cristianos en favor de la opción de la Iglesia por los más desfavorecidos, en favor del cambio democrático en la sociedad y en favor de una Iglesia más comprometidamente encarnada en los ambientes populares [45].

[44] MUHLEN, H., en *XIII Assembeia Nacional do Renovamento Carismático Católico* (Fátima 1990), 7.

[45] En cuanto a las situaciones de sus orígenes, cf. TAMAYO, J. J., *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España* (Madrid 1978), 75-78; ID., «Comunidades eclesiales de base», en CFP 146; ID., «Las comunidades cristianas populares», en *Misión Abierta* 70 (1977) 558.

— Las comunidades populares intentan ser una alternativa a la configuración tradicional de la Iglesia desde una nueva imagen caracterizada por el ser más evangélico, por la misión, por su compromiso político y por su opción de base [46]. Esta alternativa está planteada desde el interior mismo de la Iglesia y desde su pertenencia, lo que ocasiona una situación de comunión crítica constante.

Su mismo nacimiento, desarrollo, acciones y opciones tomadas dependen en gran manera de los momentos históricos y de la situación local en la que estas comunidades se encuentran enclavadas, a la vez que se intenta que ellas sean creativas y vayan construyéndose no por un plan determinado, sino por su propia maduración urgida por las situaciones.

Su metodología y su modelo de acción pastoral se identifican en gran manera con el modelo liberador que hemos desarrollado y con la visión teórica de la teología de la liberación.

Ciertamente la situación nueva en España con la llegada de la democracia y la incorporación a Europa, en el mundo con la caída de los regímenes del Este y el cambio de la problemática Este-Oeste a la de Norte-Sur, y en la Iglesia con las nuevas sensibilidades del pontificado de Juan Pablo II, ha hecho que estas comunidades se enfrenten a preguntas sobre su propia identidad [47]. Ni la opción por los pobres, uno de los signos de identidad de estas comunidades, puede ya ser desarrollado de la misma forma, pues ni existe esa situación de opresión y de negación de libertades, ni existe una clase social obrera que sea la encargada de llevar a cabo tal transformación. Hoy más bien existe una amplia dispersión de fuerzas alternativas difícil de articular: los grupos pacifistas, los ecologistas, los de jóvenes, los de mujeres... En la situación anterior, la labor de la comunidad era ser la voz del pueblo, de las clases oprimidas. Hoy son las organizaciones sociales y políticas las encargadas de realizar esa tarea.

Sin embargo, este tipo de comunidades encuentra ahora su naturaleza y su misión desde nuevas formas de presencia que el cristianismo profético tiene que adoptar [48], entendiendo su actuación desde el diálogo y la colaboración con otras realidades que buscan la consolidación de la democracia y la defensa de la justicia, desde una presencia humilde, sencilla y testimonial, desde determinadas mediaciones y participación en la vida pública, desde la crítica surgida

[46] Cf. TAMAYO, J. J., «Las comunidades cristianas populares», en *Misión Abierta* 70 (1977) 559.

[47] Cf. TAMAYO, J. J., *Cristianismo: Profecía y Utopía* (Estella 1987), 45-51.

[48] TAMAYO, J. J., ibid., 75-89; LOIS, J., «Presencia de las comunidades cristianas en la sociedad», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Ser cristianos en comunidad.* Verbo Divino (Estella 1993), 200-222.

del servicio al Reino. Desde ahí se plantean tareas urgentes para estas comunidades en la situación de hoy [49].

Como vemos, en este caso no es la organización prefijada ni una acción concreta eclesial la que hace surgir y estructura la comunidad, sino la realización de la misión de la Iglesia concebida de una determinada manera la que coordina y relaciona realidades diversas con una óptica común. Dentro de la pluralidad de opciones y acciones eclesiales, aunque haya que reconocer los problemas que plantean realidades de este tipo, hay que reconocerles el poseer una dirección de acción, un sustrato de pueblo cristiano y una comprensión comprometida de la misma fe que frecuentemente están olvidados en nuestra práctica pastoral. Su vida en la Iglesia enriquece la totalidad y le recuerda aspectos eclesiales no muy presentes en la configuración de nuestras estructuras y en las opciones comunes.

VI. EVALUACION Y EXIGENCIAS DE LAS COMUNIDADES

En 1982 la Conferencia Episcopal publicó un documento [50] que intenta ser un diálogo entre la jerarquía y las pequeñas comunidades.

— En él se valoran positivamente en el interior de las comunidades el mutuo y sincero conocimiento, la adhesión al grupo, la corresponsabilidad, la creatividad catequética, litúrgica y misionera, la generosa respuesta vocacional, su dinámica de lo provisional, su ósmosis con el mundo, su espíritu crítico y profético, el ser ámbito privilegiado de maduración cristiana y escuela de fortaleza y de fidelidad.

— A la vez se señalaban como elementos negativos la hipercrítica, el narcisismo, el espíritu de ghetto, el reduccionismo, su desconexión de la Iglesia diocesana y de su obispo, la desorganización, el dirigismo larvado y la impaciencia e inconstancia que, con mayor o menor intensidad, se dan en las diferentes comunidades.

Por nuestra parte, después de enumerar virtudes y defectos, señalemos algunas actitudes que la Iglesia ha de tener hacia la realidad naciente de las comunidades:

— Darles carta de ciudadanía. Las comunidades existen y ahí están. Además, dada la amplitud del fenómeno y su aparición en un momento dado de la vida de la Iglesia, se muestran como un don del Espíritu que rejuvenece sin cesar a su Iglesia. Ignorarlas o no contar

[49] Cf. Lois, J., «Presencia de las comunidades cristianas en la sociedad», l.c., 223-229.

[50] Comision Episcopal de Pastoral, *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas* (Madrid 1982). También puede servirnos para la evaluación Liege, P. A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Madrid 1978), 103-111.

con ellas no es actitud eclesial, además de llevarlas al narcisismo y a la autocontemplación. Más de una de las posturas criticadas de las comunidades tiene su origen también en el comportamiento del resto de la realidad eclesial hacia ellas. Son una expresión más de la vida de la Iglesia y su estatuto jurídico debería estar más estudiado, como lo está el de las demás estructuras pastorales.

— Esta carta de ciudadanía debería tener una expresión particular en su presencia en los planes pastorales de las Iglesias locales. Si estos planes han de hacerse con la presencia de todos los estamentos eclesiales, también se ha de contar con los diferentes tipos de comunidades existentes en ellas. En el intercambio, el diálogo y la comunión es donde las comunidades pueden aportar lo que es específico suyo a la totalidad de la vida eclesial.

— El lugar de inserción de las comunidades con la vida eclesial puede, sin duda, ser discutido, pero siempre la diócesis, dentro de la eclesiología del Vaticano II, es el lugar necesario para una inserción eclesial. Se podrá discutir si han de ser comunidades parroquiales o no parroquiales, pero nunca será discutible si son o no son diocesanas.

En definitiva, solamente desde la eclesiología de comunión pueden ser entendidas las comunidades y ellas mismas se deben entender. Son una realidad más en la Iglesia que se entiende junto con las otras realidades y en la comunión con ellas encuentran su puesto y su eclesialidad.

CAPÍTULO XVIII

LA PASTORAL DEL SERVICIO

BIBLIOGRAFIA

COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL, *La Iglesia y los pobres* (Madrid 1994); CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad en la vida de la Iglesia* (Madrid 1994); COSMAO, V., «Servicios a la sociedad», en LAURET-REFOULE (ed.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, 5 (Madrid 1986), 390-417; «Diaconía, una Iglesia para los demás», en *Concilium* 218 (1988); GALINDO, A. (ed.), *Pobreza y Solidaridad. Desafíos éticos al progreso* (Salamanca 1989); ELLACURÍA, I., «Pobres», en CFP 786-802; EZCURRA, F., «Cáritas, órgano de la comunidad para testimoniar la caridad», en *Corintios XIII* 33 (1985) 91-103; GONZALEZ-CARVAJAL, L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia* (Santander 1982); GONZÁLEZ FAUS, J. I., «Justicia», en CFP 514-523; JURIO, P., «Diaconía», en CFP 230-237.

Dentro del esquema general que nos hemos señalado al buscar las raíces eclesiológicas de la teología pastoral y al delimitar las distintas etapas de la evangelización, el servicio se encuentra entre las tareas eclesiales de instaurar el Reino y se encuentra fuertemente ligado a la comunión. *Koinonía* y *diakonía* siempre fueron palabras que aparecieron unidas desde el comienzo de la Iglesia, en el que se crean servicios para mantener la unidad y en el que la unidad se muestra por la capacidad de vivir una misión servidora. La comunión que une a la Iglesia se realiza operativamente en el servicio y el servicio común de los diferentes miembros de la Iglesia crea comunión.

I. EL SERVICIO EN LA MISION DE LA IGLESIA

Hablar de servicio en la Iglesia y de una pastoral que traduzca este servicio en acción eclesial no significa situarnos en un sentido místico o espiritual, sino en niveles reales y operativos. El servicio eclesial toma sus bases en el acontecimiento de la encarnación. Cristo, que definía su tarea como un «he venido a servir y no a ser servido», realiza su misión desde la asunción de lo humano y desde la radical solidaridad con el hombre. Viene a servir desde la identificación y la opción por aquellos a los que sirve [1], viene a hacerse pobre para enriquecernos con su pobreza [2]. La Iglesia, perpetuando su ta-

[1] Cf. JURIO, P., «Diaconía», en CFP 232.

[2] 2 Cor 8,9.

rea a través de la historia, adopta y continua también sus opciones fundamentales y sus actitudes básicas en la acción pastoral Indudablemente, el servicio es imperativo existencial de una Iglesia que, sirviendo la causa del evangelio, se hace servidora de aquellos para los que el evangelio ha sido dado

1 Naturaleza

Hablar de servicio en la Iglesia es, por tanto, hablar de una de sus dimensiones esenciales. El servicio pertenece a la Iglesia con la misma propiedad que la pastoral de la palabra y la celebración liturgica Es más, no podemos hablar de Iglesia si no hablamos desde el servicio, pues, como veíamos en las raíces eclesiológicas de la acción pastoral, la Iglesia es una realidad relativa que se entiende desde las realidades a las que sirve. Cristo, el Reino y el mundo Solamente desde el servicio a estas realidades la Iglesia se constituye y tiene una autocomprensión de su ser Por ello, podemos decir que la misión global de la Iglesia es, en sí misma, servicio servicio en el horizonte del Reino, servicio como seguimiento de Cristo y servicio como liberación del hombre [3]

Indudablemente la nueva comprension eclesiológica ha llevado a la Iglesia a situar el servicio como dimensión de su ser más que a situar los servicios entre sus acciones pastorales Distintos servicios estuvieron siempre presentes en su historia, pero la identificación de la Iglesia con el Reino o su definición como sociedad perfecta hacía que ella se comprendiera a sí misma como centro al que debían acudir los hombres para encontrar la salvación Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia se autoentiende como servidora de los hombres para llevarlos a Cristo e instaurar así en medio del mundo el Reino que esperamos El final del n 8 de la *Lumen gentium* es toda una autocomprensión de la Iglesia en ese camino hacia el Reino en la condición de kénosis heredada de la misión que ha recibido de Cristo. Pablo VI lo resumía así en la homilía de la misa con la que concluía el Concilio.

> «La Iglesia se ha declarado la servidora de la humanidad, y ello en el momento en que tanto su magisterio eclesiastico como su gobierno pastoral han adquirido, en funcion de la solemnidad del Concilio, mayor esplendor y mayor vigor, la idea del servicio ha ocupado un lugar centrico en el Concilio» [4]

[3] Cf FLORISTAN, C, *Teologia practica Teoria y praxis de la accion pastoral* (Salamanca 1991), 655

[4] Homilia del 7 de diciembre de 1965

En la comprensión teológica del servicio hemos pasado, pues, de las acciones concretas de la Iglesia en medio del mundo, en las que muestra su caridad y su amor a los hombres, a un servicio comprendido como dimensión del ser mismo de la Iglesia que sustenta, unifica y exige todas sus acciones serviciales.

2. **Carácter sacramental**

El servicio como dimensión eclesial brota del mismo Cristo, cuya humanidad fue sacramento del encuentro con Dios y cuya sacramentalidad es continuada por el ser y la misión de la Iglesia La tarea de su humanidad está comprendida desde el servicio, ha venido a servir y a dar su vida [5], y esa tarea tiene el carácter sacramental del servicio al Reino y de ser manifestación de la acción de Dios para el hombre. Desde ahí hay que entender sus gestos, sus acciones y, especialmente, sus milagros No se agotan en su materialidad, la trascienden, nos hablan de Dios y de su acción benevolente para el hombre.

El episodio del paralítico descolgado desde el tejado para ser sanado por Jesús [6] puede ser la muestra más clara de lo que acabamos de señalar y de cómo hemos de entender el servicio en la acción pastoral. Jesús se muestra servidor de un hombre completo, sana su parálisis y limpia sus pecados, pero insiste claramente en la relación entre las dos curaciones. La curación corporal es signo delante de los hombres de la transformación interior que se ha dado en el paralítico. Pero sin curación los hombres no habrían comprendido la misión de Jesús ni el amor de quien lo había enviado.

El episodio nos hace pensar en los signos que la Iglesia presenta a nuestro mundo y también en si la evangelización es real y efectiva por ir acompañada de estos signos. En la acción eclesial no puede ser separada la evangelización del testimonio comunitario de amor fraterno que la Iglesia ha de ofrecer Junto al problema teórico y teológico de la evangelización, la Iglesia ha de plantearse su eficacia desde el testimonio del servicio que ofrece y que hace creíble su mensaje [7]

Realmente muchas veces aquí está el problema de la evangelización y, cuando estamos hablando de una nueva evangelización caracterizada por un nuevo ardor y unos nuevos medios, sin duda hemos de pensar en los signos concretos del servicio eclesial como una de las áreas que la harán posible Una evangelización sin signos de

[5] Mt 20,28, Mc 10,45

[6] Mt 9,1-8, Mc 2,1-12, Lc 5,17-26

[7] Cf EZCURRA, F, «Caritas, organo de la comunidad para testimoniar la caridad», en *Corintios XIII* 33 (1985) 94-95

servicio ha perdido su eficacia y su ser sacramental. Por eso, es necesario que la pastoral de la Iglesia no prescinda nunca de los signos de servicio, que han de entenderse desde la teología sacramental en su sentido más amplio de la significación y de la eficacia. La Iglesia no hace esos signos solamente para significar la salvación, sería engañoso; sino que hace esos signos porque realizan y manifiestan ya ahora, en la historia, la salvación que significan, y que va más allá de la historia.

En ocasiones, los signos que realizamos son parciales e interesados, muy pendientes de la situación de la Iglesia en medio del mundo y de defender sus derechos, olvidando otros servicios. En este caso, porque las causas de la humanidad que deben ser servidas y que conectan con las necesidades y los problemas de los hombres no encuentran respuesta en las acciones y en la comprensión eclesial, la tarea evangelizadora se realiza sin los signos creíbles para los hombres [8].

Por su carácter sacramental, el servicio eclesial toma las características de la historia y de la respuesta concreta a las necesidades de la humanidad. En ellas la Iglesia encarna su tarea y para ellas mismas es servicio [9]. La encarnación, a través de la que la Iglesia continúa la misión de su Señor, tiene como dimensión constituyente el momento histórico.

El servicio que la Iglesia ha prestado y presta a la humanidad se muestra histórico, como todo lo humano. Por eso hay formas de servicio desfasadas y hay formas de servicio que fueron válidas en otro tiempo, pero que ya no dicen nada en el día de hoy. El criterio de la historicidad se muestra de un modo particular en el tema del servicio y es criticado desde el criterio de la evangelización. Si la tarea de la Iglesia, como tantas veces hemos apuntado, es la evangelización entendida en un sentido amplio, aquellos servicios que evangelizan son válidos y los que no sirven para evangelizar no lo son. Otras exigencias no pueden atar la acción de la Iglesia, aunque fueran válidas en momentos pasados de su historia.

Quizá en este tema, más que en los anteriores, la historicidad puede relativizar acciones eclesiales. Y es necesario que así lo haga, aunque carismas fundacionales, tradiciones parroquiales y obras con muchos años de historia y con compromisos serios de acción parecen haber consagrado servicios y direcciones concretas del servicio en la Iglesia. Para un discernimiento, siempre hemos de recordar la relación intrínseca y esencial que existe entre la evangelización y el servicio. Desde la evangelización en un sentido amplio se entiende

[8] Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., «Justicia», en CFP 517.

[9] Loc.cit., 516.

el servicio como instauración del Reino. Desde ahí la Iglesia tiene que replantearse continuamente su acción social como elemento configurador de su propio ser.

3. Exigencias

En definitiva, la acción social es constitutiva de la misma acción eclesial desde la misma estructura sacramental de la Iglesia, sin que pueda quedar reducida a una acción de suplencia o al carisma individual o grupal de algunos cristianos [10].

Esta acción debe tener las características de:

— Estructura sacramental: ser signo de una salvación trascendente y escatológica por ser también realidad intrahistórica de salvación. La eficacia y la significatividad siempre han de combinarse en las estructuras sacramentales. Cuando hablamos del servicio en la Iglesia, lo entendemos haciendo realidad en su seno aquello que anuncia y de lo que es signo. Sacramento de una escatología futura, pero también de una historia presente. Sería necesario y conveniente que esta doble dirección del servicio eclesial, que debería estar presente en todas las estructuras pastorales, fuera analizada, revisada y evaluada en cada una de nuestras comunidades y en cada una de nuestras acciones pastorales.

— Ser acción de la globalidad de la Iglesia, derivada de la misión eclesial encomendada a todos por el bautismo. La acción social de servicio al hombre tiene un especial protagonismo laical y pertenece a la tarea de la santificación del orden temporal. Al hablar de una Iglesia servidora de los hombres, es claro que se rompen los esquemas clericales para referirnos a la totalidad de la comunidad eclesial [11].

— Partir de una antropología unitaria en la que el hombre en su totalidad personal es objeto y dirección de la acción de la Iglesia. Desde esta antropología, la distinción entre *cura animarum* y servicio social es infundada. Ambos están implicados en la misma acción

[10] Cf. COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL, *La Iglesia y los pobres* (Madrid 1994), 110-111.

[11] Tarea importante tienen en este servicio los laicos, y así lo recordaba el sínodo sobre el laicado: «El Sínodo deberia alentar a todos los cristianos a enfrentarse con los problemas graves que tiene la humanidad, como la pobreza, el paro, la guerra, la manipulación de la vida, la falta de libertad de los individuos, la escasa participación de los ciudadanos en la vida pública, el creciente estatismo, etc. Estos son problemas básicos en los que ha de brillar el testimonio del amor cristiano a todos los hombres y mujeres sin distinción... Es necesario también que la comunidad cristiana ofrezca signos de vida distintos de los que se ofrecen en la sociedad materialista». Mons. DIAZ MERCHAN, G., Intervención en el Sínodo de Obispos el 6-X-87.

pastoral. Cuando hemos hablado de este servicio que la Iglesia debe prestar a los hombres, siempre lo hemos hecho y lo vamos a hacer desde una visión unitaria del hombre. La división entre alma y cuerpo, entre lo personal y lo social, puede ser una división válida metodológicamente hablando o para el análisis científico, pero no suele ser real. Por eso, y lo veremos después con más detenimiento, no es bueno separar entre los servicios prestados al alma y los prestados al cuerpo, entre los servicios prestados al hombre comprendido individual o estructuralmente. La Iglesia ha de ser servicio al hombre total, al hombre completo, y ha de hacerlo, además, sacramentalmente, de modo que lo interno y lo anímico sea representado y significado por lo externo y corporal. En caso contrario, reducimos la acción de la Iglesia a un espiritualismo desencarnado.

— Ser una acción histórica tanto porque se da en la historia transformando las realidades humanas como por estar sujeta a una evolución de la misma historia. Desde ella, hay que afirmar que la dirección y el contenido de este servicio eclesial puede cambiar de significado en el tiempo. La historia misma de la Iglesia es una buena muestra del servicio, comprendido siempre entre sus acciones eclesiales, y de los distintos servicios que han ocupado su acción a lo largo de los siglos, sustituyéndose o intercambiándose.

II. LOS SERVICIOS ECLESIALES

Si el servicio ha de ser entendido como dimensión eclesial, todo en la Iglesia es diaconal. Su ser servidora implica tanto el que las estructuras eclesiales estén basadas en el servicio en el desarrollo de su vida interna, como el que la Iglesia entera adopte actitudes serviciales en su presencia y su acción en medio del mundo. Si hablando de la comunión hacíamos la distinción de *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra,* hablando del servicio también podemos hacer esta distinción para analizar los servicios eclesiales:

a) *ad intra,* la Iglesia está organizada gracias a diferentes servicios, a la vez que organiza otros. Podemos decir que el servicio en el interior de la Iglesia está presente en:

— *La estructuración misma de la comunidad.* Hemos afirmado, al hablar de la evangelización pastoral, que en esta etapa de la tarea de la Iglesia la unidad fundamental de todo cristiano se despliega en una pluralidad de carismas y ministerios. Pues bien, este pluralismo está organizado para servir a la comunión, en orden a los demás. Los carismas y ministerios que el Espíritu reparte y suscita entre los diversos miembros, se dan en orden a la comunidad, a su

bien común. Es más, el principal criterio de verificación de las distintas estructuras eclesiales ha de ser siempre el servicio a la unidad.

— *La estructuración de sus áreas pastorales o de su pastoral sectorial.* Al realizar estas divisiones en la Iglesia para organizar las acciones pastorales, siempre se tiene en cuenta cómo servir pastoralmente a distintos grupos humanos caracterizados por situaciones comunes. Así la pastoral se puede organizar para servir a las distintas edades de la vida (pastoral de adolescencia, de juventud, de la tercera edad), para responder a distintos modos de vida (pastoral urbana, pastoral rural) o para dirigirse a situaciones especiales que requieren un tratamiento pastoral propio (pastoral sanitaria, penitenciaria, castrense, etc.) [12].

— *El servicio de la autoridad.* La comprensión del ministerio ordenado desde la configuración con Cristo cabeza y pastor de su pueblo hace que no se entienda ya la autoridad desde una eclesiología de tipo piramidal, sino desde una eclesiología de comunión en la que es servicio de evangelización, santificación y organización para toda la comunidad. Gracias al ministerio, cada comunidad eclesial es constituida, es servida en sus distintas dimensiones, encuentra una garantía para la verdad de su evangelio y sus sacramentos y tiene una referencia interna para su propia unidad y para la unidad de las distintas Iglesias.

— *La comunicación de sus bienes.* Esta debe ser entendida como servicio de la comunidad eclesial para el desarrollo interno de cada una de las comunidades y para la intercomunicación de las distintas comunidades en la catolicidad de la Iglesia. Estos bienes, que son tanto los espirituales (comunión de las cosas santas) como los personales (comunión de los santos) y los materiales, han circulado siempre en la Iglesia desde sus orígenes como muestra palpable de la unidad.

— *La atención a los más desvalidos de la comunidad.* Ellos son lugar preferencial y opción concreta del servicio intraeclesial. En este servicio la Iglesia muestra el poder humanizador de su evangelio y la capacidad que tiene para transformar y sanar la misma comunidad humana. Afortunadamente la conciencia eclesial ha ido clarificándose hacia ese servicio que implica la atención especial y caritativa hacia los más débiles de la comunidad, a la vez que el compromiso transformador de la misma comunidad para que los más débiles encuentren en ella el puesto que les corresponde.

b) *ad extra,* la Iglesia muestra y realiza en el mundo sus servicios desde dos razones claramente implicadas:

[12] Cf. FLORISTAN, C., *Teología práctica,* 665-682.

— por una parte, porque la fe en Dios se vive en la historia y lógicamente la práctica eclesial tiene efectos sociales [13]. El cristiano y la Iglesia son de este mundo, de modo que toda práctica servicial en ella se vive también en él y lo transforma;

— por otra, porque la Iglesia se entiende desde el Reino desde el que sirve al mundo. Su referencia mundana es constante y, de hecho, la misma configuración del mundo ha requerido unos servicios concretos de la Iglesia. No son los mismos los servicios que una Iglesia presta cuando una sociedad tiene sus servicios asistenciales asegurados que cuando no los tiene. La misma situación política requiere diferentes servicios, y así lo hemos contemplado en nuestra historia reciente. Hoy, los servicios eclesiales en medio de una sociedad democrática [14] no coinciden con los de ayer.

Entre estos servicios, destacamos:

— *La solidaridad.* Ninguna expresión mejor de esta solidaridad de la Iglesia con los hombres que el comienzo de la Constitución pastoral del Vaticano II. Nada de lo que es verdaderamente humano ha de dejar de tener su lugar en la Iglesia. Ella misma se entiende para el mundo desde una dinámica de encarnación. Este mundo es real y concreto, el mundo que acompaña hoy y en cada tiempo a la Iglesia en su andadura histórica.

— *La promoción de la justicia.* Esta promoción es uno de los lugares privilegiados de la instauración del Reino de Dios. La injusticia humana es el efecto directo del pecado de los hombres y del mundo; ella contradice los planes de Dios y de su reinado. La tarea de la Iglesia en su lucha contra el pecado, que trasciende los niveles interiores y personales para llegar a ser estructural, se concreta en la opción y en el trabajo por la justicia. De hecho, la práctica de la justicia es condición del reconocimiento de Dios [15].

— *Servicio a la reconciliación y a la paz.* Hoy es otro de los servicios básicos que la Iglesia ha de prestar al mundo, y más en una situación en la que las diferencias entre los pueblos, los nacionalismos y regionalismos y una economía que contempla injustamente la distribución de los bienes han ocasionado la ruptura, cruenta o incruenta, entre los hombres. La reconciliación que ella ha recibido en la sangre de Cristo y que actualiza en sus sacramentos es signo y misión que tiene al mundo como destinatario. Los que han sido reconciliados desde el don tienen como tarea la reconciliación hacia el interior de la comunidad cristiana y hacia el exterior del mundo.

[13] Cf. Cosmao, V., «Servicios a la sociedad», en Lauret-Refoule (ed.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, 5 (Madrid 1986), 392-398.

[14] Cf. Floristán, C., *Teología práctica*, 721-722.

[15] Cf. Cosmao, l.c., 409-411.

Crear comunión es anticipar e instaurar el Reino. En nuestra concreta situación histórica la Iglesia ha mostrado en el pasado reciente la capacidad de ser signo y de trabajar por la reconciliación. Hoy, cuando son ya otros los presupuestos históricos, esa misma tarea sigue siendo un reto para la pastoral de la Iglesia.

— *El profetismo.* Tarea que la Iglesia ha de realizar hacia el mundo como servicio a la evangelización y como muestra de la revelación de un Dios que no está de acuerdo con algunos valores desde los que este mundo se construye y da a conocer un mundo distinto desde las actitudes y la vida del Hijo a quien la Iglesia anuncia. Tanto la denuncia profética como el anuncio profético tienen un lugar privilegiado en el exterior de la Iglesia, aunque los hombres, especialmente los denunciados, quieran reducir la misión de la Iglesia al intimismo de la conciencia personal, a la que siempre dicen respetar. Porque la situación del mundo nunca es el reflejo del Reino de Dios, el ser conciencia crítica de la sociedad se encuentra entre las misiones de la Iglesia en su compromiso hacia el mundo. Esta función crítica de la Iglesia se desarrolla de un modo especial ante las injusticias [16], que, como fruto del pecado, son signo claro de la ausencia de los planes y del reinado de Dios en nuestro mundo.

— *Los proyectos de liberación.* Son tareas concretas y puntuales, aunque algunas requieran grandes esfuerzos y grandes medios, en las que el hombre reencuentra la dignidad humana perdida: educación, desarrollo, mejores condiciones de vida, sanidad, etc., que son signos claros del hombre que Dios quiere y por el que quiere trabajar la Iglesia. Esta tarea de liberar al hombre en situaciones concretas ha de ser realizada además creando comunión con otros hombres, aunque no sean cristianos, que trabajan y luchan por una humanidad en la que esté más presente y sensible el Reino de Dios. Comprometerse en estos proyectos implica el que la Iglesia tenga una especial sensibilidad histórica para descubrir los lugares y optar por las acciones que en el hoy concreto de la historia liberan a hombres de la degradación de su misma humanidad. Por su carácter histórico muchos de estos proyectos son contestados en el interior y en el exterior de la Iglesia, pero de ellos habría que decir:

— muestran de un modo patente la fuerza humanizadora del evangelio y de la evangelización transformando la vida de aquellos a los que se sirve y de aquellos que se hacen sus servidores;

— la Iglesia no acapara ninguna de estas acciones ni quiere tener el monopolio sobre ellas. Comparte su tarea por el hombre junto a todos los que por él se empeñan;

[16] Cf. l.c., 403-406.

— la Iglesia quiere recordar a todos los hombres su tarea por una humanidad mejor y quiere que muchas de estas acciones sean asumidas por aquellos a los que les corresponden en el ordenamiento de la sociedad. El ideal de su acción no es la suplencia, sino la justicia;

— nadie puede impedir a la Iglesia el detectar las situaciones humanas en las que el hombre está degradado, el hacer una apuesta estructural por ellas, el mostrar en su acción la benevolencia hacia el hombre de una fe que prolonga la proexistencia de Cristo.

Desde estas premisas, los carismas y ministerios para estos servicios concretos deben ser continuamente revisados en la Iglesia y puestos al servicio de las verdaderas necesidades de los hombres. La forma histórica de estos servicios exige más el que existan en la Iglesia como dimensión de la fe que el que sean en concreto unos determinados los auténticamente eclesiales.

— *La configuración de la misma sociedad desde la participación en las plataformas donde ésta se configura.* La acción pastoral de la Iglesia no puede limitarse a sanar lo dañado o a reparar los errores sociales cometidos en la historia. Su lucha contra el pecado y la promoción de la justicia deben anteceder a la misma configuración de la sociedad. Por eso, aunque la Iglesia no tenga un modelo concreto de sociedad y sí unos valores y un sentido radical de la vida humana desde la antropología cristiana, ha de trabajar en aquellos lugares de los que depende el ordenamiento concreto de nuestro mundo. Los laicos, verdaderos agentes pastorales desde la pluralidad de posibilidades y desde las exigencias de su conciencia educada y formada en la fe de la Iglesia, tienen como tarea la santificación del mundo participando en sus estructuras.

Ciertamente esta forma de trabajo eclesial y de acción pastoral que se mueve dentro de un amplio abanico de posibilidades necesita unos presupuestos diferentes a los de otras acciones eclesiales, pero ha de ser considerado verdadero trabajo pastoral, aunque su responsabilidad no sea la de la comunidad cristiana. Esto implica la presencia de la Iglesia a través de sus cristianos:

— en los ámbitos económicos, sindicales y políticos, en los que se configura una forma concreta de existir y de actuar la sociedad;

— en las organizaciones no gubernamentales, en las que el voluntariado expresa la dimensión humana de la solidaridad y el trabajo por el bien del hombre;

— en las plataformas intermedias entre las estructuras políticas, que no tienen por qué llenar todos los ámbitos humanos y las acciones personales. Estas plataformas se están mostrando cada día con más fuerza para canalizar la participación de todos y para moldear un mundo más humano.

Indudablemente, todos estos ámbitos son lugar para una acción pastoral que la Iglesia debe considerar como intrínsecamente unida a su evangelización. La búsqueda de una pastoral integral para la Iglesia debe llevar al análisis de si todas estas dimensiones están presentes en ella, a la exigencia de que estos servicios estén unidos a determinadas estructuras pastorales, y a la potenciación de aquellos carismas y de aquellas estructuras en las que se encarna esta acción propia de la evangelización.

III. EL SERVICIO A LOS POBRES. LA ACCION CARITATIVA

Cuando repasamos los servicios que la Iglesia presta y ha prestado a la humanidad, siempre el servicio a los pobres se ha contado entre los primeros y la acción caritativa ha tenido un puesto de privilegio entre las acciones de la Iglesia.

Cuando hablamos de los pobres o de la acción eclesial dirigida a la pobreza, hemos de tener en cuenta que los pobres no han de ser considerados como lugar hacia el que tiende la misión de la Iglesia, sino que el signo de que el Reino de Dios ha llegado o está cerca es el que los pobres son evangelizados, es decir, que tienen un puesto, y un puesto de preferencia, en la Iglesia. A la vez, la Iglesia realiza una acción tendente a que encuentren también su puesto en la configuración del mundo [17].

Teniendo esto en cuenta como principio de cualquier tratamiento del tema de la pobreza en la Iglesia y en su acción caritativa, vamos a analizar cuáles son las exigencias de la acción caritativa en la Iglesia y quiénes pueden ser llamados pobres.

1. La pobreza en sí no es un ideal de vida cristiana

Digamos, en primer lugar, que la acción caritativa de la Iglesia, dirigida a los pobres, no canoniza la pobreza, sino la caridad como forma de vida eclesial. Dicho de otra forma, no es la pobreza su ideal de vida, sino el amor [18]. Por ello, la razón de la acción caritati-

[17] Cf. ELLACURIA, I., «Pobres», en CFP 798-799.

[18] «Jesús no canoniza la pobreza. Jesús de Nazaret nació y vivió pobremente por amor a los pobres, no por amor a la pobreza (...). La pobreza, en sí misma, no representa ningún ideal. El único ideal cristiano es el amor. Dios, dice san Juan, es amor. Un amor encarnado en Cristo Jesús y en todos los que siguen fielmente sus huellas y su estilo de vida.

Los que han decidido hacer de las bienaventuranzas la norma de su vida son testigos, en el mundo, del amor misericordioso de Dios». GARCIA LOPEZ, F., «Bienaventurados los pobres», en AA.VV., *Las bienaventuranzas* (Salamanca [2]1990), 25.

va, muestra del amor misericordioso de Dios en el mundo, tiene dos dimensiones necesarias

— La solidaridad con el hombre El principio de la encarnacion y de la kenosis de Cristo se convierten en imperativo de accion y de presencia en la Iglesia al lado de los mas desfavorecidos de la sociedad Algunos incluso han calificado como «nota» de la Iglesia este estar al lado de los pobres [19]

— La lucha contra la pobreza como situacion no querida por Dios Situada la Iglesia al lado de los pobres, haciendo opcion por ellos, sintiendose ella misma pobre, hace de su accion caritativa y de su misma vida interna una muestra de que la comunion de bienes desde el amor transforma las mismas realidades mundanas, tantas veces tocadas por la injusticia, en servicio a la comunion, denuncia las situaciones de injusticia que ocasionan la pobreza y pone de su parte el esfuerzo y los medios que tiene para que cambie la situacion En esta tarea, acompaña a otros muchos hombres mostrando tambien su solidaridad con ellos

Quiere esto decir que el concepto de accion caritativa nunca es estatico, ni consagra una situacion existente, sino que el amor cristiano es dinamismo dirigido al cambio mismo de las condiciones sociales

2 La pobreza en la vida cristiana

Teniendo esto en cuenta, la accion caritativa en la Iglesia brota de una apuesta por la pobreza como forma de vida Esto es, antes que accion hacia el exterior, es opcion de su existencia como manifestacion coherente del evangelio que proclama Mientras lucha por la superacion de una pobreza como injusticia, ella vive una pobreza como valor Esta pobreza como opcion existencial de la vida creyente ha de ser considerada

— como una forma de vida modesta y sencilla, pero digna y honesta,

— que no busca acaparar riquezas para un mañana siempre incierto, sino que vive trabajando honestamente para vivir el presente,

— que no se muere por la ansiedad de consumir cada vez mas cosas y cada vez mas caras, sino que sabe saborear el valor de lo que esta a su alcance, lo pequeño y lo cercano,

— que vive en paz consigo mismo, con la sociedad y con el medio ambiente, sin la mala conciencia de gastar inutilmente lo que otros hombres necesitan para no morir de hambre o vivir en la mise-

[19] Cf Ellacuria, ibid

ria, ni colaborar al deterioro irreversible del planeta, dejando para las siguientes generaciones un mundo inhabitable [20]

Este tipo de pobreza debe ser positivamente buscado por la Iglesia como optado por el mismo Jesus, imperativo de su mision, forma de presencia en el mundo y fruto de la accion del Espiritu Esto es, la pobreza es el resultado de una espiritualidad de insercion, de solidaridad y de vivencia del misterio pascual [21] Solamente desde una vida pobre puede la Iglesia honestamente hacer frente a los problemas de pobreza

3 ¿Quiénes son los pobres?

En cuanto a quienes pueden ser llamados pobres y con quiénes la Iglesia ha de realizar una pastoral caritativa, quiza el texto mas citado del magisterio de la Iglesia por tratar directamente el tema es el del decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* En el se nos dice asi

> «La accion caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y a todas las necesidades Dondequiera que haya hombres carentes de alimento, vestido, vivienda, medicinas, trabajo, instruccion, medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana, o afligidos por la desgracia o por la falta de salud, o sufriendo el destierro o la carcel, alli debe buscarlos y encontrarlos la caridad cristiana, consolarlos con diligente cuidado y ayudarlos con la prestacion de auxilios» [22]

Hay que resaltar en el la forma descriptiva y no definitoria de lo que es la pobreza No hay un concepto estricto, pero al hablar de medios necesarios para llevar una vida digna, se extiende el concepto de pobreza usado hasta entonces Desde este texto, la pobreza se ha entendido especialmente desde la descripcion de sus formas y desde la situacion del pobre en medio de situaciones concretas Teniendo esto en cuenta, digamos que concretamente son pobres, porque en el mundo actual se dan muchas formas de pobreza [23]

— los que sufren unas estructuras sociales injustas (parados, mendigos, obreros de sueldo miserable),

— los marginados por su comportamiento (borrachos, prostitutas, drogadictos, madres solteras),

[20] CalCa 2544-2547
[21] Cf *La Iglesia y los pobres* capitulo V
[22] N 8
[23] *Sollicitudo rei socialis* 15

— los que «no valen» porque no producen (ancianos, enfermos, subnormales...);

— los que «no cuentan» porque no saben (analfabetos, sin cualificar, sin cultura...).

Son pobres todos aquellos que están obligados a vivir en la indigencia por carecer de lo necesario, o en la marginación por impedírseles participar en la vida social, o en la dependencia por no poder participar de lo que en una determinada sociedad se considera un nivel medio de vida, de bienestar social.

El ámbito, por tanto, de la pobreza se ha extendido y, junto a la pobreza tradicional, podemos hablar de los nuevos pobres, o del cuarto mundo, o de la marginación como forma nueva de pobreza [24].

Junto a ellos, existen otras formas de pobreza, como la enfermedad, soledad, depresión, etc., aunque es verdad que el tratamiento de estos tipos de pobreza es distinto si se poseen o no los bienes materiales [25].

A éstos, a los pobres, va dirigida fundamentalmente la acción caritativa de la Iglesia.

4. Evolución de la acción caritativa

El mismo texto del Concilio que nos aclaraba quiénes son los pobres, concluye hablando de la acción caritativa hacia ellos. Añade:

> «Esta obligación se impone ante todo a los hombres y a los pueblos que viven en prosperidad.
>
> Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario:
>
> ver en el prójimo la imagen de Dios, según la cual ha sido creado;
>
> y a Cristo Señor, a quien en realidad se ofrece lo que al necesitado se da;
>
> respetar con máxima delicadeza la libertad y la dignidad de la persona que recibe el auxilio;
>
> no manchar la pureza de intención con cualquier interés de la propia utilidad o con el afán de dominar;
>
> cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de la caridad lo que se debe dar por razón de justicia;
>
> suprimir las causas y no sólo los efectos de los males;

[24] Cf. ROLDAN CAMPOS, C., «El cuarto mundo en España y Castilla-León», en GALINDO, A. (ed.), *Pobreza y Solidaridad. Desafíos éticos al progreso* (Salamanca 1989), 47-48.

[25] Cf. *La Iglesia y los pobres*, 3.

y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos» [26].

En el momento de su redacción, el texto supuso una ampliación considerable de la acción caritativa de la Iglesia por los destinatarios a quienes iba dirigida y por la concepción de la acción eclesial en sí. Hoy, considerado desde la distancia del Vaticano II, el texto resulta insuficiente.

Fue un acierto, sin duda, el señalar que la acción caritativa es obligatoria para los hombres y los pueblos que viven en la prosperidad. Ante la pobreza no hay acciones absolutas, sino relativas a la situación de los hombres. Es también claro y acertado el señalar que la justicia [27] está antepuesta a la acción caritativa y que esta acción no puede ser manipulada por intereses ajenos a la propia acción.

Pero el análisis del Concilio es insuficiente al analizar las acciones de la caridad cristiana. Por una parte nos encontramos con razones bastante espiritualistas a la hora de justificar las acciones y, por otra, las acciones se quedan, como mucho, en la promoción humana sin llegar a la causa de raíz, al mal de las estructuras. Desde el Concilio, la acción caritativa en la Iglesia ha dado nuevos pasos. La conciencia de las situaciones y la conciencia de la posibilidad de salir de ellas ha hecho que cambien los mismos nombres de las causas y de las soluciones.

González-Carvajal [28] nos esquematiza esta evolución en la lucha contra la pobreza desde tres momentos o tres etapas en su concepción y en la misma lucha contra ella:

— en un primer momento, la pobreza se entendía como infortunio y como hambre. La solución que se propuso fue la asistencia económica o las ayudas con excedentes alimentarios. La acción de la Iglesia se ilumina con los pasajes bíblicos del buen samaritano y del juicio final;

— en un segundo momento, la pobreza se ha entendido como incapacidad y subdesarrollo. La solución propuesta ha sido la de la promoción humana, la asistencia técnica y los proyectos de desarrollo. La Iglesia ilumina su acción con la parábola de los talentos;

— últimamente, la pobreza se entiende desde la explotación y la dependencia. La solución que se ha de proponer es la del cambio de

[26] *Apostolicam actuositatem*, 8.

[27] Este carácter antecedente de la justicia, defendido con claridad por el Vaticano II, ha sido repetido posteriormente por los distintos documentos de la Iglesia. Cf *La Iglesia y los pobres*, 81.

[28] Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia* (Santander 1982).

estructuras que generan pobreza y la de un nuevo orden económico internacional Los textos del Exodo, el Magníficat y los profetas conciencian la acción eclesial

En realidad, las tres etapas corresponden a tres análisis distintos de la sociedad Análisis que cada vez se muestran más maduros, pero también mucho más comprometidos con la realidad

Descritos estos momentos en el desarrollo de la acción caritativa, es necesario aclarar que cada una de las etapas no suprime la anterior ni la invalida, sino que la asume en una acción nueva que, sin eliminar la anterior, la compromete más Un cambio de estructuras es el que tiene que terminar con la caridad entendida como asistencia o como promoción humana, pero la opción por el cambio de estructuras no invalida las acciones asistenciales y promocionales ahora existentes, ni rechaza a las personas o carismas que trabajan en ello Lo unico que dice es que es insuficiente, no innecesario, su trabajo y que es preciso dar un paso más allá si lo que se busca es eliminar la pobreza y no solamente el socorrerla Dada nuestra situación social, el futuro de la humanidad pasa por la opción por los pobres y, para ello, hay que prestar atención a los engranajes del sistema en que vivimos [29] Hasta ellos ha de llegar la acción caritativa de la Iglesia.

Por eso, es posible que en la Iglesia existan distintas formas de tratamiento de la pobreza y que, incluidas en la totalidad de una acción caritativa, sean válidas, pero no deben existir concepciones de caridad que se cierren a la totalidad de la acción o que reduzcan la caridad o que supongan evasion de la acción a la que la Iglesia está llamada [30]

La evolución en la concepción de la pobreza y de la acción caritativa nos ha ido llevando al convencimiento de que a problemas estructurales no se les pueden dar soluciones individuales Por eso la caridad cristiana no ha de ser solamente individual, sino que ha de ser también estructural La Iglesia necesita crear estructuras caritativas para hacer frente a las situaciones injustas que provocan la pobreza

Por último, es necesario no desgajar la acción caritativa del resto de las acciones eclesiales Limitarnos solamente a un cambio de estructuras sin que tenga nada que ver con la evangelización, con la acción comunitaria ni con la acción litúrgica, no sería tarea eclesial, pero también hay que decir que estas tareas no son eclesiales si no llevan consigo la acción caritativa El cristiano actúa desde su fe y

[29] FLECHA ANDRES, J R, «Desafíos eticos al progreso», en GALINDO, A (ed), *Pobreza y Solidaridad Desafíos eticos al progreso* (Salamanca 1989), 197

[30] Cf *La Iglesia y los pobres* 112

ella le lleva a la transformacion integral del hombre Los profetas fueron claros en sus palabras. una religion sin justicia es falsa desde sus cimientos

IV CARITAS COMO ESTRUCTURA DEL SERVICIO CARITATIVO

Dentro de las multiples estructuras pastorales que concretan el servicio de la caridad y la atencion a los pobres dentro de la Iglesia, hacemos una breve alusión a Cáritas por ser la estructura que manifiesta la acción caritativa de toda la comunidad cristiana Otras estructuras responden a carismas personales o grupales

1 Naturaleza

Si deciamos antes que solamente se puede trabajar estructuralmente para sanear las estructuras, Caritas es el organismo que la Iglesia tiene para este fin

> «El articulo primero del Reglamento de nuestras Caritas Diocesanas dice textualmente *Caritas Diocesana es el organismo oficial de la Iglesia para promover orientar coordinar y en su caso federar la accion caritativa y social de la Iglesia en las Diocesis* Caritas es el instrumento pastoral para promover el espiritu y la practica de la caridad en la Iglesia diocesana y en las comunidades mas pequeñas parroquias, comunidades de base, grupos, etc , y su objetivo fundamental es convertir la caridad en un hecho comunitario, en un modo de vivir y expresar la comunidad su compromiso de accion fraterna ( )
>
> En consecuencia, Caritas, en cuanto expresion institucional de la accion caritativa de la comunidad creyente en los diversos niveles, debe disponer de los cauces operativos necesarios para que la dimension caritativa se haga presente como le corresponde en el anuncio de la fe y de sus contenidos y en las celebraciones liturgicas de la comunidad, especialmente en la Eucaristia» [31]

En su mismo ser conviene que destaquemos

— Su caracter comunitario Si despues del Vaticano II nos hemos empeñado en una eclesiologia de comunión porque la Iglesia se ha autocomprendido fundamentalmente como comunidad, es necesario que todas las dimensiones de la Iglesia tengan el cariz comunitario,

[31] EZCURRA, F , «Caritas organo de la comunidad para expresar la caridad» en *Corintios XIII* 33 (1985) 95 96

y, entre ellas, la caridad. En una comprensión antigua de la Iglesia y de la eclesiología, la caridad tenía también su importancia, pero era casi exclusivamente una caridad individualista y personal, basada, sobre todo, en la limosna. Hoy, desde la eclesiología de comunión, la caridad debe ser considerada y hecha real comunitariamente, como Iglesia. Al afirmar una eclesiología y una pastoral de las Iglesias locales, la organización caritativa ha de ser también diocesana [32]. Por eso tiene que estar organizada y por eso tiene, también, que ser una dimensión presente en toda estructura comunitaria que, en menor medida que la Iglesia local, sea el lugar de vida de la fe de los creyentes. De ahí que Cáritas, además de ser una estructura diocesana, tiene que llegar también a las parroquias, a los movimientos, a las comunidades y a los grupos.

— Su relación esencial con la fe que la Iglesia anuncia. Como veíamos antes, la caridad es una dimensión esencial de la Iglesia y verifica la fe que ella proclama. Esta fe tiene una incidencia real en el mundo y en sus estructuras, a los que la Iglesia anuncia también la salvación. Y esta tarea también se realiza comunitariamente. Cáritas ha de ser una muestra ante el mundo de que la evangelización de la Iglesia no es intimista, ni individualista, ni desencarnada.

— Su relación esencial con la liturgia de la Iglesia, especialmente con la Eucaristía. Una auténtica comprensión de la celebración eucarística parte de unos hombres que intentan vivir en comunión y anuncia la comunión definitiva y total del Reino que ya se anuncia, significa e instaura en la propia celebración. De ahí la urgente necesidad de la justicia para los que celebran la eucaristía, como recordaba San Pablo a los Corintios.

— Su relación con el hombre entero que, convertido por el evangelio, cambia su modo de vivir y cambia las estructuras en las que vive. Cáritas intenta de modo continuo ese cambio del mundo que viene desde las exigencias del evangelio a través de los hombres convertidos, a la vez que hace de esta acción camino para la conversión y verificación de ella.

Estas dimensiones desde las que Cáritas se quiere autodefinir suponen un claro avance en la autocomprensión de la Iglesia y en la comprensión de la caridad [33]. Sabemos que no siempre fue así y que

[32] «La consolidación de la Cáritas Diocesana, cauce ordinario y oficial de la Iglesia particular para la acción caritativa y social, es una tarea permanente. Presidida y animada por el Obispo, que preside igualmente toda la caridad de la Iglesia local, ha de ser lugar de encuentro de la comunidad cristiana para un mejor servicio a los pobres». CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad en la vida de la Iglesia* (Madrid 1994), II, 1, c.

[33] En cuanto a la historia de la acción caritativa, cf. FLORISTAN, C., *Teología práctica*, 661-662.

especialmente tras el Vaticano II se ha dado este desarrollo. Lógicamente es una derivación más de la noción de Iglesia que brota de la *Lumen gentium* y que después se ha hecho operativa en todas las dimensiones de la Iglesia. Ni la acción caritativa en la Iglesia nació con Cáritas, ni siempre se ha desarrollado en Cáritas de la misma manera. Su misma vida, a veces marcada por grandes tensiones, ha ido descubriendo cómo ha de ser ejercida la caridad y cómo ha de ser la estructura que sustente su acción [34].

Por consiguiente, Cáritas

— Es el servicio de la Iglesia para la realización de la acción caritativa y social del Pueblo de Dios. Pretende ser una ayuda a que la comunidad cristiana se plantee cómo hacer real hoy el compromiso de compartir, suscitando y coordinando los cauces concretos para realizarlo, y no una organización-institución en la que descansa la conciencia de los cristianos. Cuando la caridad se reduce a asistencia o beneficencia, el individuo tiene los cauces personales para hacerla, pero, cuando se quiere hacer de un modo estructural, entonces es necesario que existan cauces para canalizar esta caridad. Cáritas es este servicio que la Iglesia hace para que su compromiso de caridad sea real y efectivo.

— Es el instrumento de la comunidad para realizar con eficacia la dimensión del compartir, acorde con la dimensión social del hombre y de la comunidad cristiana. No se trata solamente de dar cauces a la caridad, sino de hacer también que estos cauces sean efectivos. Cáritas se encarga de que la acción caritativa sea organizada, eficaz, de estructurar su tiempo y su espacio, de estudiar las posibilidades de cada comunidad concreta.

2. Tareas [35]

> «La Cáritas diocesana tiene por objeto la realización de la acción caritativa y social de la Iglesia en la diócesis, así como promover, coordinar e instrumentar la comunicación cristiana de bienes en todas sus formas y ayudar a la promoción humana y al desarrollo integral de todos los hombres» [36].

Desde esta base, podemos decir que cuatro son las tareas o los caminos de actuación de Cáritas:

[34] Cf. EZCURRA, l.c., 93.

[35] Nos basamos en el libro CARITAS ESPAÑOLA, *La comunidad cristiana y Cáritas* (Madrid 1981).

[36] Base 14 del Reglamento de Cáritas en la Diócesis.

1. Sensibilizar a la comunidad cristiana en la caridad y en la justicia [37]. Esta sensibilización ha de ser entendida en dos sentidos:

— despertar la conciencia de la unión entre la palabra, la liturgia y la caridad para que la fe se traduzca en testimonio personal y comunitario de vida y solidaridad;

— poner la atención de los cristianos en los problemas de injusticia, marginación, sufrimiento y pobreza que existen en nuestro mundo.

Lo importante no es, por tanto, la organización, aunque tenga que existir, sino la misión que ha de desarrollar en la comunidad referente a:

— sensibilización en la justicia y en la caridad;

— conocimiento de los problemas y las situaciones que frenan el desarrollo de las personas;

— acción pastoral o comunitaria para atender a los sectores marginados y para inspirar un esfuerzo de autopromoción social.

2. Coordinar y animar las iniciativas de acción social.

La coordinación y la animación nacen de la exigencia de la Iglesia de ofrecer un *testimonio unitario* en el servicio de la caridad. La división es un antisigno evangélico. Por otra parte, hay acciones que son necesarias y para las que no bastan las cáritas parroquiales, ni siquiera las diocesanas y, otras veces, ni siquiera los organismos de la Iglesia por su cuenta. Sin una coordinación de los servicios caritativos, siempre nos quedaríamos en acciones aisladas y de no mucha importancia. Emprender acciones de gran envergadura, hacia las que ahora Cáritas se siente llamada, exige la coordinación y la suma de esfuerzos.

Esto no quiere decir que Cáritas ha de convertirse en un macroorganismo que anule las acciones espontáneas de las distintas comunidades centralizando todo en sus manos. Se trata de todo lo contrario: Cáritas está para apoyar y estimular todo esfuerzo caritativo que surge en las comunidades, a la vez que canaliza los esfuerzos que sobrepasan las posibilidades de cada comunidad.

3. Promover colaboradores y voluntarios.

Las personas que trabajan en Cáritas, tanto los dedicados a la asistencia, como a la promoción, como al trabajo por la justicia, necesitan una preparación insertada coherentemente en la acción evangelizadora de la diócesis [38]. El respeto a la misma acción y, sobre todo, el respeto a las personas a las que la acción va dirigida exigen

[37] A Cáritas le corresponde de un modo especial la concienciación de la comunidad cristiana en torno a los temas de justicia y caridad desarrollados por el documento de nuestros obispos *La caridad en la vida de la Iglesia* en su primera parte de introducción doctrinal.

[38] *La caridad en la vida de la Iglesia*, III, 2, b.

esta preparación. A medida que el trabajo de Cáritas ha ido abandonando la simple asistencia, esta preparación se ha ido haciendo más evidente.

Otra de las tareas es la formación del voluntariado amplio. Muchas veces este voluntariado existe, pero

— hay que ofrecerle cauces concretos y prácticos de acción;

— hay que formarlo para su tarea específica.

En grupos eclesiales encontramos con frecuencia problemas de acción y de compromiso. A veces se buscan campos de trabajo conjunto como lugar de acción de los grupos en cuanto tales. Cáritas se ofrece en estos momentos como la mejor plataforma eclesial para señalar acciones y para formar este voluntariado.

4. Promover la solidaridad con otros pueblos.

Quizá es una de las tareas más visibles y más apoyadas en las diferentes cáritas, pero solamente cuando se trata de calamidades y desgracias. Cuando éstas ocurren, rápidamente se crea en torno a Cáritas un movimiento de solidaridad y ayuda para los otros pueblos. Sin embargo, esta tarea no está presente en las labores de la Iglesia en las circunstancias normales de la vida. Difícilmente recordamos las necesidades y las angustias de los otros pueblos.

La tarea de Cáritas puede ser grande en materia de información, de educación y de acciones concretas. Entre estas acciones habría que destacar:

— las situaciones de emergencia;

— la ayuda a los inmigrantes del tercer mundo o de nuestra Europa;

— cooperación con otras entidades que tienen el cometido específico de ayudar a la promoción de otros pueblos y no se bastan para atender a todas las necesidades;

— información para proyectos y colaboración personal en ellos en los países subdesarrollados;

— construcción de un fondo permanente de solidaridad.

En resumen, Cáritas tiene una gran tarea por delante: dar sentido a la fraternidad universal y a la solidaridad con los más pobres. Estos valores evangélicos y profundamente humanos tienden a no oírse en nuestras sociedades de bienestar y de individualismo.

CAPÍTULO XIX

LA PASTORAL DE LA PALABRA

BIBLIOGRAFIA

ALDAZABAL, J., «Predicación», en CFC 1058-1070; BROSSE, O. DE LA, «La predicación», en LAURET-RFFOULE (ed.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, 5 (Madrid 1986), 307-345; O'COLLINS, G., «Revelación: pasado y presente», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 97-104; COMISION EPISCOPAL DE LITURGIA, *Partir el pan de la Palabra. Orientaciones sobre el ministerio de la homilía* (Madrid 1985); GRASSO, D., *Teología de la predicación* (Salamanca 1968); LLOPIS, J., *La escucha de la Palabra* (Barcelona 1994); MALDONADO, L., *La homilía. Predicación, liturgia, comunidad* (Madrid 1993); RAHNER, K.-HARING, B., *Palabra en el mundo* (Salamanca 1972); SCHUEPP, G., *Handbuch der Predigt* (Zurich [2]1983); SPIAZZI, R., *Teología pastoral didáctica*. I. *Kerigmática y homilética* (Madrid 1969).

La pastoral de la palabra corresponde a la vida de la Iglesia por su misma constitución. Repetidamente hemos señalado que nos movemos, desde el Concilio Vaticano II, en una comprensión sacramental del misterio eclesial. El sacramento lleva implícita la conjunción del gesto con la palabra, de la misma manera que en la historia de la salvación y en Cristo, su acontecimiento central, las palabras siempre estuvieron iluminando el sentido de los acontecimientos. La constitución *Dei Verbum* ha insistido en esta conjunción del hecho y de la palabra en la progresiva autorrevelación de Dios [1]. La acción pastoral de la Iglesia, que continúa en la historia siendo mediación de la donación de Dios, tiene la palabra como uno de los elementos que la constituyen. Los gestos y las acciones pueden ser ambiguos, sujetos de diversas interpretaciones; la palabra aquilata el sentido exacto de la acción, la interpreta, da su auténtica intencionalidad.

Pero hablar de palabra en la Iglesia no es posible al margen de la Palabra con mayúscula que a la misma Iglesia sustenta y hace vivir. Antes que tarea, la palabra en la Iglesia es don. Su voz no quiere ser más que el eco de otra palabra que en ella ha sido pronunciada y que ha resonado en el fondo de su ser.

Para hablar de la palabra en la Iglesia es necesario hacer una referencia primera a la revelación de Dios que ha sido acogida por la fe de la Iglesia y a cuyo servicio ella misma vive [2]. Por eso, entre la

[1] DV 2.
[2] DV 5.

Palabra y el ser de la Iglesia hay múltiples y variadas relaciones [3]. Es más, hemos de hablar de la Iglesia como lugar donde esa palabra hoy sigue resonando para el mundo y sigue llamando e invitando al hombre a participar del misterio divino. De hecho, la fe es respuesta al Dios que se nos ha revelado y la Iglesia ha sido convocada y crece por el anuncio del evangelio [4]. En un segundo momento, tenemos que hablar de la palabra situada en la acción pastoral de la Iglesia. Dada la estructuración de nuestra obra, nos limitaremos en este capítulo a algunas manifestaciones de la palabra en la acción pastoral de la Iglesia, dando por supuesto que no agotan todo el perfil de esta pastoral. Ya vimos en la pastoral misionera cómo la palabra era uno de los principales ingredientes de la transmisión del evangelio y, de la misma manera, vimos en la pastoral catecumenal cómo un cristiano se hace recibiendo y meditando la palabra y cómo la misma acción catequética sigue las pautas de la revelación que en ella se continúa por cauces similares.

Limitándonos a la acción pastoral, hemos de restringirnos aún más y ceñirnos a algunas estructuras y acciones eclesiales que deben ser abordadas por la pastoral especial. La principal manifestación de la palabra en la acción pastoral de la Iglesia es, sin duda, aquella que acompaña al testimonio creyente, lo explica e interpreta, y hace de él llamada evangelizadora para los hombres y para el mundo [5]. Hacia esa palabra debe ir dirigida toda esta pastoral. El resto de acciones pastorales tienen como objeto el que la Iglesia siga siendo mediadora de salvación para el mundo, siga siendo el lugar donde la palabra se pronuncia, significa, da sentido al mundo y produce en él sus frutos.

Para asegurar esa palabra que se identifica con su misión, tiene la Iglesia también sus medios y sus estructuras. Solamente vamos a detenernos en dos que pueden ser origen de otros muchos: la formación permanente como palabra meditada y la predicación homilética como palabra pronunciada.

I. REVELACION Y PALABRA

Conviene que repitamos aquí algunas ideas básicas de la teología de la revelación y de la Iglesia para fundamentar en su mutua relación los imperativos que deben acompañar toda pastoral de la pala-

[3] Cf. LATOURELLE, R., *Teología de la revelación* (Salamanca [3]1977), 505.
[4] Cf. GRASSO, D., *Teología de la predicación* (Salamanca 1968), 104-107.
[5] La relación entre la palabra y el testimonio ha sido desarrollada por GRASSO, o.c., 219-264.

bra en general y, en particular, los apartados que vamos a desarrollar:

1. Las distintas presencias de Dios en la Iglesia

La palabra de Dios en la vida de la Iglesia se sitúa en el seno de otras muchas presencias. Hablamos de Dios presente en la creación y descubierto en la contemplación de sus maravillas, hablamos de Dios presente en los acontecimientos y descubrimos su acción escrutando los signos de los tiempos, hablamos de Dios presente en el hombre que es su imagen y lo manifestamos respetándolo y en el comportamiento fraterno; en el interior mismo de la Iglesia hablamos de la presencia de Dios en la comunidad reunida en su nombre, de su voluntad manifestada en el servicio de la jerarquía, de su acción santificadora en la celebración sacramental y, de una manera especial, hablamos de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas.

Ninguna de estas presencias es ajena a la presencia en su misma palabra, dada a lo largo de la historia; es más, es esta misma palabra la que nos ha llevado al descubrimiento de Dios en las otras realidades.

Quizá los resultados históricos de la polémica antiprotestante han ocasionado una pérdida de la pastoral de la palabra en la vida de la Iglesia que ha ido desde el práctico abandono del contacto directo y personal del pueblo con ella hasta una concepción de la jerarquía en la Iglesia como dueña de la palabra por la insistencia puesta en su interpretación autorizada. Tanto ha sido así que el reclamar la centralidad de la palabra en la vida de la Iglesia llegó a hacer sospechoso a quien lo hacía.

Poco a poco las aguas han ido volviendo a su cauce. Los movimientos renovadores del comienzo de nuestro siglo, entre los que destacó el movimiento bíblico, los pasos dados en el terreno del ecumenismo y la celebración del Vaticano II con su constitución *Dei Verbum* han ido devolviendo a la palabra de Dios el puesto central en la vida de la Iglesia, tanto en su convocación, pues la Iglesia surge como respuesta al anuncio del evangelio, como en su estructuración interna: es el alimento de la espiritualidad de todo creyente, a su servicio vive el ministerio pastoral, es proclamada en toda asamblea litúrgica, es estudiada y profundizada continuamente, es anunciada como evangelio, como buena noticia que pone en la historia las bases del Reino de Dios.

Afortunadamente hoy en la pastoral de la Iglesia la palabra de Dios se encuentra en el corazón de todas las presencias de Dios en ella y dándoles sentido y significado.

2. La revelación como hecho dinámico de autocomunicación de Dios

La palabra de Dios en la historia no es letra muerta, ni en la acción pastoral de la Iglesia se comprende como mera lectura. La historia de la revelación es la historia de la progresiva autocomunicación [6] de Dios al hombre y su resultado es la vida.

A lo largo de los tiempos, Dios ha salido al encuentro del hombre para ofrecerle su comunión. Su palabra no ha tenido por objeto un desvelamiento intelectual para que el hombre pueda comprender a Dios, sino el ofrecimiento de una comunión en la que el hombre puede encontrar su última verdad, el camino de su realización humana y la salvación integral a la que él aspira.

Por consiguiente, Dios, al revelarse, se da. Lo que comunica no es su comprensibilidad, sino su vida y su comunión como oferta al hombre. Y el hombre, más que comprender al recibir su palabra, ha encontrado nuevas posibilidades de vida, ha encontrado la vida misma. La revelación de Dios no es ajena a la revelación del misterio mismo del hombre. En la revelación, hemos conocido también el ideal de hombre que desde siempre Dios había proyectado [7].

Desde la palabra de Dios pronunciada en la creación que hace surgir la vida hasta la palabra definitiva dada en la mañana de la Pascua que hace surgir la vida nueva, toda la historia de la revelación está unida a una vida que es diferente si se acepta o si se rechaza. Dios va revelándose como posibilidad para el hombre de una forma diferente de vivir que lleva a la plenitud del mismo ser humano. Quien recibe su palabra se encuentra con la realidad de ser hijo de Dios [8].

3. Cristo, plenitud de la palabra e inagotabilidad de su palabra

Por eso, el acontecimiento de Cristo, por ser la manifestación última del Hijo y de la Palabra, es la plenitud de la revelación [9]. El

[6] Cf. CalCa 53.

[7] Cf. FLECHA ANDRES, J. R., «El hombre, centro de la cuestión social», en ASOCIACION SOCIAL EMPRESARIAL, *Comentario a la Centesimus annus* (Madrid 1992), 34-36.

[8] Jn 1,12.

[9] Cf CalCa 102.

Dios que se había revelado de diversas formas y maneras a lo largo de los siglos, en el Hijo se manifiesta definitivamente [10]. Al darse a conocer del todo, nos ha ofrecido su comunión completa.

La palabra de Cristo, al ir desvelando el rostro de Dios, ha ido asegurando las posibilidades de un mundo nuevo en el que Dios reconocido como Padre hace posible la hermandad entre los hombres. La comunión de Dios ofrecida en su Palabra hace surgir la comunión entre los hombres como realidad y como vocación de los que la han recibido.

En Cristo, Dios nos ha dicho todo lo que tenía que decir, se nos ha dado definitivamente. El es la plenitud de la revelación y toda palabra nueva no será más que la profundización en la palabra dada [11]. La pretensión de Cristo en su historia ha sido la de decir últimamente quién era Dios y manifestar así la vida a la que somos llamados y a la que estamos destinados. Esa vida es, ante todo, el don de un Padre que nos ama. Cristo mismo ha hecho de su vida la manifestación de ese amor que acoge y que perdona, que congrega y une, que devuelve al hombre la dignidad perdida, que denuncia las situaciones de mentira y de injusticia en el mundo, que anuncia un futuro de esperanza posible, que es capaz hasta de dar por el hombre la propia vida.

4. La palabra eternizada por el misterio pascual

Si en Dios palabra y vida se han mezclado en la historia de su revelación, la vida del Resucitado es la última palabra pronunciada por él [12]. Con ella, ha comenzado el tiempo de lo definitivo. La Pascua se convierte en el acontecimiento de la autentificación del Hijo, de la aparición de la Iglesia y del futuro del mundo.

— La pretensión del Jesús histórico ha sido sellada con el sello de la autenticidad en la mañana de la Pascua. Dándole la vida, el Padre ha ratificado su palabra como palabra de vida. Lo que decía era verdad. Pero la vida del Resucitado tiene como componente nuevo el que está sentado a la derecha del Padre. La palabra ha entrado en la esfera de Dios y se ha eternizado en el tiempo. El misterio pascual ha convertido la palabra del tiempo en palabra eterna, la

[10] Cf. Heb 1,1.

[11] O'Collins, G., «Revelación: pasado y presente», en Latourelle, R. (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas* (Salamanca 1989), 97-104, distingue entre revelación «fundante» y «dependiente» para relacionar a Cristo con la tarea de la Iglesia en la profundización en su revelación.

[12] Cf. Durrwell, F. X., «La presencia de Jesucristo en la predicación», en Rahner, K.-Haring, B., *Palabra en el mundo* (Salamanca 1972), 31-46.

palabra concreta en palabra universal, la palabra del amigo en palabra del Señor, la palabra del hombre en palabra de Dios. Ahora lo que dijo Jesús se ha convertido en la palabra que Dios quería decir a todos siempre y para siempre.

— El misterio pascual es también inseparable del misterio de Pentecostés y del misterio de la Iglesia. Es más, ellos son también componentes de la Pascua. Gracias a la acción del Espíritu, principio de misión y testimonio apostólico [13], la palabra del Resucitado aparece unida a la tarea de una Iglesia que la conserva íntegra, la pronuncia en el tiempo, vive de su escucha y meditación y la transmite de generación en generación hasta que su Señor vuelva. La Iglesia surge así como servidora de la palabra y su cometido central es el anuncio del evangelio con la integridad de su testimonio, cumpliendo el mandato de Cristo [14].

— La palabra que la Iglesia sirve en su acción pastoral tiene como destinatario al mundo. Ella es capaz de hacer nuevas todas las cosas. Con el acontecimiento pascual el mundo se ha abierto a un futuro de resurrección para el que vive la Iglesia y que será don escatológico del Padre. La palabra que la Iglesia anuncia no es ajena a la construcción de este mundo, sino que implica y compromete con ella. La palabra de la Iglesia es anuncio y denuncia, palabra profética que es pronunciada para que el Reino de Dios sea sembrado y fermente la complejidad de las realidades mundanas. La pastoral de la palabra está unida inseparablemente a la pastoral del compromiso y del testimonio eclesial en medio de las realidades temporales.

5. Palabra iluminadora de la actual situación

Si hemos hablado de la plenitud de la revelación en Cristo y en su misterio pascual, Dios no tiene ya nada nuevo que decirnos. Sin embargo, lo dicho en Cristo es palabra que ilumina a todo hombre que viene a este mundo [15]. La Iglesia vive para que su palabra sea luz que llega a todas las situaciones y realidades humanas y las salva.

Su función servidora de la palabra en el aquí y el ahora de la historia está posibilitada por la presencia del Espíritu que desvela y lleva al conocimiento total de Cristo [16], que hace de él respuesta a la problemática y a la situación de todos los hombres.

[13] CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983), 229.
[14] Cf. Mt 28,19-20.
[15] Jn 1,9.
[16] Cf. Jn 15,12-15.

La historia de la revelación fue progresivo desvelamiento de Dios hasta llegar a Cristo. Hoy la historia de la Iglesia es progresiva profundización en lo que en Cristo ya se nos ha dado para hacer de ello vida y razón para vivir de todos los hombres [17]. La plenitud de la revelación nos supera y nos trasciende; la tarea de la Iglesia es penetrar paulatinamente en ella para ir descubriendo su riqueza y para hacer vivir desde ella a todos los que reciben su evangelio.

6. Los distintos carismas y la palabra

Porque la palabra de Dios pronunciada definitivamente en Cristo supera el tiempo y el espacio, nadie en la Iglesia es dueño de ella ni la posee en exclusiva. Nadie tampoco es portador ni portavoz de la palabra en su totalidad al anunciarla al mundo. Cada ministerio y cada carisma en la Iglesia sirve a la palabra desde su propia especificidad [18].

A unos les corresponde el cuidado de la palabra, su transmisión íntegra, su proclamación autorizada [19], su actualización celebrativa; a otros el pronunciarla hecha vida y testimonio en medio de las más variadas y plurales circunstancias humanas, el mostrarla como razón de la propia esperanza, como fuente del más diverso compromiso. Para todos la palabra es fuente; todos para la palabra son servicio; en todos la palabra resuena; en la complementariedad y en la comunión de las distintas tareas Dios sigue hablando y diciendo la palabra en Cristo para todos los hombres y para toda la historia.

II. LA PALABRA MEDITADA. LA FORMACION PERMANENTE

Ciñéndonos a la acción pastoral de la Iglesia, y después de haber visto en la acción misionera y en la catecumenal la centralidad de la palabra, una de las manifestaciones más claras de la pastoral de la palabra es hoy en la Iglesia la formación continua.

Hemos titulado el apartado con el nombre de la palabra meditada porque toda formación continua en la Iglesia ha de ser construida desde la revelación que en ella se actualiza y se profundiza.

[17] Cf. O'Collins, G., l.c., 99-100.

[18] Cf. Sanchez Monge, M., *Eclesiología. La Iglesia misterio de comunión y misión* (Madrid 1994), 310-311.

[19] Cf. DV 10.

1. Las razones de una formación continua

Es verdad que esta acción no ha sido tan necesaria y tan impulsada en la pastoral en momentos pasados. Sin embargo, hoy tenemos razones para hacer de ella uno de los centros de interés y de atención de la pastoral eclesial, para dedicarle nuevos medios y agentes, para que ocupe un lugar de preferencia en toda programación:

— Las circunstancias de nuestra sociedad aconsejan una formación especial porque el mismo ambiente no forma. En una sociedad cristianizada, la misma estructura social podía aportar contenidos y pautas de comportamiento cristiano. Hoy, en una cultura de la increencia, no es así y un cristiano sin formación puede fácilmente perder identidad.

— El análisis de nuestros cristianos nos muestra una carencia de formación clara, no tanto por los contenidos como por las posturas de vida y los comportamientos morales. El documento de nuestros obispos *La verdad os hará libres* ha sido una constatación clara de unos comportamientos en los miembros de la Iglesia que no mostraban ninguna novedad ni ninguna identidad en relación a los comportamientos de los no creyentes.

— Una pastoral de evangelización, que en nuestras circunstancias actuales requiere una atención especial al tema de la misión, convierte a todo cristiano en ministro de evangelización y responsable especial de la misión de la Iglesia. Y toda misión parte de un conocimiento claro de lo que se transmite y de una coherencia de vida con lo que se cree.

— La misma experiencia humana a todos los niveles nos habla de la formación continua como exigencia del estar en forma. Hoy no se concibe ningún ámbito de la vida como estancamiento en lo que se es, sino como avance y dinamismo continuo. Vivimos en una sociedad tan dinámica que, quien se detiene, pronto se encuentra fuera del protagonismo social o de los que aportan algo nuevo a nuestro mundo.

Pero no son solamente las razones de tipo externo, coyunturales, las que exigen la formación continua como acción pastoral cualificada, sino la misma concepción de la fe y de la naturaleza y misión de la Iglesia que es dinámica. La Iglesia comprendida como Pueblo de Dios peregrinante lleva en su misma esencia la necesidad del avance continuo como elemento integrante de su ser.

2. Naturaleza de la formación permanente

Entre las opciones pastorales de nuestra Iglesia, una de las primeras, porque responde más a las necesidades de la evangelización, es la de la formación permanente de todos sus miembros.

En esta formación conviene distinguir:

La formación catecumenal. En un proceso típico de evangelización, sería la formación unida al proceso catecumenal, la que va desde la primera conversión hasta la integración plena en la vida de la Iglesia por el bautismo. Tiene sus características propias [20].

La formación continua. Basada en la anterior, continúa el desarrollo de la vida cristiana durante la etapa pastoral de la evangelización. Difícilmente podrá darse este tipo de formación si la anterior no está asentada. Las características de esta formación son las siguientes:

— Profundiza en elementos ya adquiridos en la etapa catecumenal. Es verdad que la formación recibida en la iniciación cristiana asienta en cada uno de los creyentes los contenidos fundamentales de su fe. Pero, como hemos afirmado más arriba, la revelación a la que la fe contesta tiene las características de un Dios que se nos ha dado en ella, que hace vivir en cada momento y al que hay que acceder por la profundización siempre nueva en su misterio. Lo adquirido en el catecumenado no es posesión estática, sino que tiene que ser desarrollado en un proceso dinámico del que la formación es uno de los pilares.

— Responde a la diversificación en carismas y ministerios. La formación catecumenal aseguraba, ante todo, los contenidos del credo por los que todos los creyentes nos situamos en la unidad de la Iglesia. La formación continua es específica: diversifica sus contenidos desde los carismas y los ministerios, a la vez que capacita para su ejercicio. La diversidad de tareas en una comunión orgánica no se asienta solamente desde vocaciones; también se origina desde una preparación y formación continuas que posibilitan el ejercicio de esa determinada función. Las diferentes misiones en la Iglesia no se sustentan sólo en la buena voluntad de los que son llamados, sino también desde la «profesionalidad» en su buen ejercicio.

— Quiere ser lectura creyente de los signos de los tiempos. La fuente de la formación continua de la Iglesia no se encuentra solamente en una revelación que quiere explicitarse a través de ella. También la realidad del mundo y de la historia contribuye a su desarrollo. Es más, podemos decir que la formación permanente se da allí donde se encuentra la revelación de Dios en la Iglesia con los

[20] En el capítulo 13 hemos desarrollado las características de esta formación.

acontecimientos de nuestro mundo. Ellos deben ser analizados a la luz del evangelio y de ese análisis deben partir los comportamientos cristianos ante la realidad concreta. La lectura creyente de la realidad se convierte así en evangelización por la acción y por la palabra de las distintas situaciones.

— Intenta responder desde la fe a cada planteamiento histórico. Indudablemente la lectura creyente de la realidad tiene una dimensión intelectual que entra en diálogo con otras posturas y que se hace ofrecimiento para responder a las distintas problemáticas humanas. El diálogo de la fe con la cultura de cada momento histórico y la encarnación de la fe en los distintos modelos culturales de los hombres son objetivos de toda formación continua en la Iglesia. Esta formación en su diálogo con los hombres impide esa tendencia al estancamiento y al cerrarse en ambientes propios ajena a la misión que se observa cuando algunos elementos culturales son hostiles a la fe.

— Se adapta a metodologías de distintos grupos, comunidades y movimientos. De la misma manera que la formación permanente es plural en sus contenidos, también lo es en sus metodologías. Construida sobre una formación catecumenal de caracteres más universalistas, la formación continua educa y capacita para tareas y para estructuras que tienen en sí mismas los métodos para lograrla. Por eso, es importante saber ver en los distintos procesos formativos qué es lo que tienen que dar a sus miembros, dónde se coloca el proceso y qué medios propios tiene que utilizar. Las distintas pedagogías y las diferentes maneras de desarrollar las sesiones formativas están de acuerdo con los grupos que las realizan y están destinadas a objetivos diferentes en la comunión eclesial.

— Puede ser estudio personal, grupal, formación teológica, etc. Estas mismas metodologías se colocan en un abanico amplio de desarrollo y aplicación. Hay formación que se sitúa en los niveles personales del creyente; hay formación que se sitúa en el interior de grupos diferentes e identificados en la vida de la Iglesia; hay, por último, formación que se realiza desde plataformas comunes y enriquece después los distintos lugares de encarnación y compromiso. La formación teológica en muchas ocasiones se sitúa en este tercer nivel. Las facultades, institutos y escuelas donde se imparte pertenecen más a un ofrecimiento de carácter universal que a metodologías propias de grupos determinados, pero sus frutos posteriores alimentan la vida de comunidades mucho más concretas en situaciones diversas de la vida de la Iglesia.

Dado nuestro sistema actual de evangelización, es difícil saber distinguir con claridad estos dos tipos de formación, pero no diferenciarlos es peligroso. Distinguirlos y dar su puesto a cada uno de ellos

en la acción global formativa de la Iglesia es hoy una de las exigencias pastorales de primer orden.

3. Imperativos de una formación permanente

El desarrollo de este tema nos lleva a afirmar como imperativo básico el de su integralidad. Reducirla a compartimentos estancos de la fe es el peligro continuo, mientras que incorporarla a la vida integral de la Iglesia ha de ser siempre su reto. La formación continua es medio para vivir la fe en una Iglesia [21] que es:

— *Misterio.* La formación permanente siempre va unida a la santificación y a la profundización continua en el inabarcable misterio de Cristo cuyo agente es el Espíritu que habita en nosotros. En este sentido, la formación es don antes que tarea, escucha antes que aprendizaje, contemplación antes que acción. Es profundización continua en la propia fe más que adquisición de conocimientos. Los conocimientos se derivan de estas actitudes básicas ante la formación. En el caso contrario, pueden ser conocimientos vacíos y utilizables como producto de laboratorio.

— *Comunión.* La formación permanente nunca es una tarea individual, sino tarea eclesial. No pretende enriquecer personas, sino hacer Iglesia. La comunidad es la destinataria de esta formación y la Iglesia entera es la enriquecida. La comunión con el resto de la Iglesia es siempre criterio verificador de la autenticidad de la formación que se está recibiendo. La misma formación siempre es descubrimiento de la realidad comunional que es la Iglesia; esa comunión necesariamente ha de ser uno de sus contenidos vitales.

— *Misión.* La formación permanente no es un fin en sí misma ni se agota en quienes la reciben. Su ideal no es promocionar personas, sino ser partícipes conscientemente de la misión de la Iglesia. La formación es condición para la vida evangelizadora y para la misión, a la vez que da a tal misión la hondura necesaria, la clarificación histórica, la lectura cristiana de la realidad. En este sentido, siempre la formación tendrá que ir unida a la misión global de la Iglesia y a cada uno de sus aspectos para que no sea una isla dentro de las acciones eclesiales.

Esta integración de la formación permanente en la vida y en la misión de la Iglesia implica el que abarque tres dimensiones para ser considerada como auténtica acción pastoral:

— La adquisición de conocimientos. Elemento imprescindible de toda formación, aunque podamos distinguir en ella distintas metodo-

logias. Hablar de adquisición de conocimientos es plantear también su rigurosidad y su sistematización. La parte intelectiva de toda formación necesita su estructuración metodológica y su esfuerzo intelectual progresivo. Tanto la fe de la Iglesia que en ella se explicita como el conocimiento de los factores del mundo con los que la misión se encuentra deben ser sistemáticamente aprendidos por quien en la Iglesia se forma.

— Ser fuente de espiritualidad. Pero los conocimientos no son un absoluto en la formación permanente, sino el componente necesario de una vida que quiere vivir desde el Espíritu, siguiendo sus inspiraciones, estando en relación con Dios y con los hombres, y transformando sus comportamientos. La formación en el cristiano lleva y está destinada a vivir de una determinada manera.

— Capacitar para la misión. De la misma manera que la formación catecumenal capacitaba para ser cristiano, la formación permanente capacita para serlo de una determinada forma, situado en misiones y tareas concretas en la vida eclesial y caracterizado por ámbitos concretos de evangelización. En un mundo donde la especialización ha adquirido un notable impulso y donde la capacitación formativa es requisito indispensable para ella, la Iglesia no puede comprender sus tareas al margen de los procesos formativos que capacitan para ellas. Razones de seriedad y de honradez lo aconsejan, pero, sobre todo, razones de la misma evangelización en sí considerada. El llevar el evangelio a todos los ámbitos humanos no puede ser separado de la eficacia en su realización.

III. LA PALABRA PROCLAMADA. LA HOMILIA

Aunque el tema podría ser tratado más ampliamente, vamos a ceñirnos, dadas las dimensiones de esta obra, a la homilía como lugar en el que más repetidamente la Palabra de Dios, proclamada en la acción litúrgica, encuentra una explicación posterior para la vida de los fieles y, dentro de las distintas acciones litúrgicas, nos referiremos especialmente a la celebración de la Eucaristía.

1. **Identidad de la homilía**

Intentemos, ante todo, situar la homilía en el interior de la vida pastoral, señalándole su lugar específico y resaltando sus componentes [22]:

[22] Cf. ALDAZABAL, J., «La homilía, educadora de la fe»: *Phase* 21 (1981) 450-451.

— Ante todo, la homilía es un tipo de predicación [23]. Situada entre otras formas de predicación en la Iglesia, conviene distinguirla de ellas:

no pertenece a la etapa misionera de la Iglesia. No intenta el primer anuncio del evangelio, ni que Cristo sea conocido, ni la conversión a la fe;

no pertenece tampoco a la etapa catecumenal en la que se da una sistematización de la doctrina cristiana y del credo para instruir al cristiano en los fundamentos de la fe y para iniciarlo en la vida de la comunidad;

pertenece a la acción pastoral de la Iglesia, acción realizada con los cristianos adultos en la fe en la que la misión eclesial se desarrolla tanto en sus niveles intraeclesiales como extraeclesiales. La homilía pertenece a la acción pastoral desarrollada como vida y expresión de la comunidad cristiana. Allí, junto a la pastoral comunitaria y la pastoral del servicio, se sitúa a caballo entre la pastoral de la palabra y la pastoral litúrgica.

— Se encuentra situada en el interior de la celebración litúrgica. Es el rasgo que la define más claramente. Aunque haya otras formas de predicación en la vida de la Iglesia, la homilía se caracteriza por estar en el interior de la acción litúrgica y por pertenecer a la misma celebración como uno de sus componentes [24]. Dada la centralidad de la acción litúrgica en la vida de la Iglesia, tenemos que afirmar también que la homilía es el principal lugar de proclamación y de predicación en la pastoral eclesial.

— Su finalidad es suscitar la acogida personal y comunitaria de la Palabra. Por consiguiente, es un servicio a la propia Palabra para que sea comprendida, encuentre su actualización en el aquí y el ahora y sea acogida por el pueblo que celebra.

— Ayuda a crecer en la fe, en cuanto que la fe es respuesta a la palabra de Dios y signo de la aceptación de la misma. No tiene, por tanto, una finalidad en sí misma, sino que es servicio también al creyente que escucha la palabra para suscitar una respuesta integral.

— Está destinada a hacer vida esa misma fe, iluminando el ser personal, las actitudes fundamentales y las posturas existenciales, y la acción del cristiano en el mundo desde la actualización de la misma Palabra. Colabora, pues, a que se dé el encuentro entre la oferta de Dios y la acogida de los creyentes, de modo que toda la vida vaya

[23] KLOSTERMANN, F., ha distinguido la homilía de los otros tipos de predicación tanto por el ministro como por los contenidos; cf. «El predicador del mensaje cristiano», en RAHNER, K.-HARING, B., *Palabra en el mundo* (Salamanca 1972), 209-256.

[24] Cf. SC 52.

asimilando los criterios que Dios ha propuesto, sobre todo en el evangelio de Cristo.

— Su fin no está en el adoctrinamiento, en la instrucción, tareas que tienen otro lugar en la vida de la Iglesia, sino en la alimentación y construcción de la vida cristiana, personal y comunitaria. Es una exhortación que quiere facilitar la comunión de la asamblea celebrante con el Cristo-Palabra que se hace presente y se comunica a todos para que su palabra sea palabra que se anuncie al mundo por el testimonio y la vida de su comunidad.

2. **Análisis valorador de la homilía hoy**

La celebración del Concilio Vaticano II, con su nueva visión de la revelación y su lugar en la vida de la Iglesia y con su actualización y comprensión de la liturgia, ha influido sensiblemente en la manera de comprender la homilía y su lugar en la pastoral de la Iglesia. Indudablemente hay que señalar los siguientes efectos de su reforma como impulsores de una práctica homilética revalorizada:

— La inclusión de la homilía en la acción litúrgica y como parte integrante de su ser. Tanto la eucaristía como el resto de los sacramentos, como la liturgia de las horas o cualquier forma de liturgia de la palabra, tienen ahora la homilía como uno de sus ingredientes.

— La renovación del leccionario como riqueza para la vida de la Iglesia. Podemos decir que se ha convertido en el postconcilio en la forma de lectura típica y normal de la palabra de Dios por parte del pueblo cristiano. En él hoy la comunidad se nutre y se forma. Gracias a los nuevos leccionarios, la Biblia se ha convertido de verdad en el alimento de la vida del pueblo; su distribución desde la vida del año litúrgico, desde la celebración sacramental y desde la liturgia de las horas ha propiciado una lectura pedagógica y sistemática; su referencia al evangelio como momento central de la proclamación de la palabra ha descubierto el cristocentrismo de la revelación y ha señalado sensiblemente cómo toda la revelación encuentra desde Cristo su comprensión última.

Deteniéndonos ya directamente en la misma homilía, hay que señalar como elementos positivos de la práctica pastoral de hoy:

— La preparación litúrgica, catequética y escriturística de los ministros de la homilía desde el estudio de la teología y desde su misma práctica. No cabe duda de que el mismo desarrollo homilético ha exigido una actualización y una preparación, a la vez que los estudios teológicos han avanzado en la comprensión de la Escritura.

— Las ayudas para la homilía que han ido apareciendo y que, siguiendo su propia metodología, han supuesto una formación conti-

nua en la liturgia, la exégesis y la predicación de un gran número de ministros. Realizadas normalmente por buenos peritos en la materia, han sido un magnífico instrumento al servicio de la recepción del Vaticano II y de su reforma litúrgica.

— La Palabra de Dios ha estado y está mucho más cerca del pueblo creyente. Tanto la posibilidad de su escucha comprensible como la conexión de ésta con la vida han sido considerablemente desarrolladas por la práctica homilética actual. El pueblo conoce más la Palabra de Dios y ha captado su lugar central en la vida de la Iglesia.

— El desarrollo de estructuras pastorales, entre las que cabe destacar los grupos parroquiales que se han acercado, desde una formación continua, al ministerio de la palabra, preparando con el sacerdote la homilía y revisándola posteriormente. Estos grupos en muchas ocasiones han encontrado en torno a la palabra y al ministerio homilético formas de vida y de acción comunitarias que han enriquecido otras estructuras eclesiales.

Junto a estos elementos positivos, se han desarrollado otros de carácter negativo que también han incidido claramente en la práctica real y que están exigiendo hoy numerosas rectificaciones:

— La falta del respeto debido a la palabra de Dios y la no comprensión del ministerio como servicio a esa palabra. Una de sus manifestaciones peligrosas, más presente en tiempos pasados, se ha ido suprimiendo en la vida de la Iglesia: la del cambio de la Palabra de Dios por otra palabra intentando sanar con ello la dificultad en su comprensión en vez de hacer de la homilía una ayuda para introducirse en los textos. Otra es más frecuente en la práctica de siempre, y es la de entender la homilía como repetición simple de los textos cambiando su formulación, pero sin afrontar su actualización; en este caso quedan reducidos a un fósil sin proyección actual ni futura y su proclamación es solamente recuerdo [25].

— Utilizar el texto como pretexto. Esto es, no dejar que la Palabra hable a través de la homilía ni que ésta sea un servicio a la Palabra, sino ponerla al servicio del ministro para apoyar sus propias ideas. Son frecuentes las homilías en las que se dan saltos en el vacío, exégesis interesadas o acomodaciones a temas de los que de antemano se quiere hablar. La palabra de Dios, entonces, no produce su fruto, sino que es forzada a producir otros. La manipulación puede ser demasiado peligrosa.

— La rutina y la falta de preparación de la homilía. Parece que los distintos especialistas en los temas homiléticos y litúrgi-

[25] Cf. CARLOS OTTO, F. DE, «Hablar después de Dios: la Palabra como centro de la predicación», en *Sal Terrae* 4 (1981) 271-277.

cos [26] hablan hoy de un descenso pastoral en la calidad de las homilías. La ilusión y los esfuerzos de preparación han decaído después de un nivel bueno logrado gracias a la reforma del Vaticano II en el tema.

— La falta de respeto al pueblo desde un diverso clericalismo que ha hecho de la homilía propiedad del ministerio y no servicio eclesial. Este clericalismo se ha podido manifestar en una terminología propia clerical, en un desconocimiento de la comunidad a la que va dirigida la homilía, en el ponerla al servicio de intereses propios, en el abuso de una palabra a la que no se puede responder o en otras manifestaciones.

— El hacer de la homilía potenciación de las campañas unidas al domingo. Poco a poco hemos ido llenando el calendario litúrgico de días y de recuerdos que ni se corresponden con lo celebrado ni están de acuerdo con su tiempo litúrgico. La utilización de la homilía en favor de las campañas o la lectura en ella de cartas pastorales de los obispos sobre sus argumentos vician la misma naturaleza de la celebración y la proclamación de la palabra desde otras instancias que pueden tener otro puesto en la vida de la Iglesia.

— El hacer de la homilía el único lugar de pastoral de la palabra en la vida de la comunidad cristiana. En este caso, se identifica con el kerigma, con la catequesis, con los avisos de la comunidad, con la propaganda de ciertas acciones... Ni está claro el ministerio de la homilía, ni se trabaja porque otras palabras tengan su lugar en la Iglesia. La homilía favorece entonces la comodidad de la comunidad reunida y de quien a ella se dirige.

— El haber centrado el ministerio de la homilía en la homilía eucarística y no dar importancia a otras homilías sacramentales y litúrgicas. Como hemos dicho, el enriquecimiento homilético ha sido posibilitado por la práctica de la homilía en más lugares de la vida de la Iglesia. Normalmente no ponemos en juego toda esa riqueza.

Junto a los aspectos positivos y negativos que hemos señalado, encontramos hoy en la vida de la Iglesia dificultades que se presentan como verdaderos retos para una pastoral homilética [27]:

— Por parte del ministro:

la falta de preparación por su formación o por falta de medios;

la falta de comunicación por la situación de la homilía en un nivel de lenguaje y de preocupaciones que no tienen nada que ver con el de los hombres de hoy;

[26] GOMIS, J., «Crisis homilética», en *Phase* 28 (1988) 252-260.

[27] Sigo en gran parte la estructuración de ALDAZABAL, J., en su concepto «predicación», en CFC 1058-1070.

la falta de conocimiento de la comunidad cristiana o de su situación. La masificación de la comunidad cristiana o el intercambio continuo de sus ministros lleva consigo en ocasiones un desconocimiento de la comunidad o de los protagonistas de la celebración que termina obligando a recursos comunes o a estereotipos;

la falta de ayudas para la preparación, ya sean personales o de medios, y la realización de la misma homilía desde el individualismo que hace perder posibilidades, sensibilidades y proyección;

el peligro de la rutina al repetir textos e ideas ya conocidos dado por el mismo carácter cíclico de las celebraciones litúrgicas. Pasado un cierto tiempo de ministerio, los textos ya son conocidos y una serie de ideas utilizadas tienen automática referencia a ellos.

— Por parte de la comunidad cristiana:

el cansancio, la falta de interés y la insatisfacción ante una palabra impuesta y rutinaria que frecuentemente no tiene conexión con los propios intereses y que necesariamente ha de formar parte de la celebración a la que se asiste. La desconexión de la mente con la escucha de la homilía es fenómeno frecuente en nuestras celebraciones;

la heterogeneidad de la comunidad cristiana y de sus niveles de formación. Es muy diferente y no puede tener el mismo tratamiento la homilía dirigida a una comunidad de tipo homogéneo que la dirigida a una parroquia en la misa dominical o la dirigida a una iglesia masificada. Cada una de las situaciones está implicando un diverso modo de acceder a la homilía;

la falta de preparación bíblica que sitúa las palabras escuchadas en un mundo desconocido, en connotaciones diferentes y con el peligro de una traducción cultural acrítica.

— Por parte de la misma homilía:

la dificultad de los pasajes y de su misma estructuración en la elaboración del leccionario. La segunda lectura de los domingos del tiempo ordinario no encuentra fácilmente su lugar para la predicación; la conexión a veces artificial de ciertas lecturas hace complicado el tratamiento unitario de un tema; la riqueza de ideas, en otras ocasiones, es propicia para la dispersión;

la dificultad del lenguaje homilético. La tendencia a los discursos doctrinales, morales o litúrgicos es frecuente en un tipo de lenguaje que ha de ser más existencial que doctrinal, más de testigo que de profesor que transmite conocimientos a la asamblea;

la dificultad de un tiempo que se tiene que mover entre la necesidad de que se diga algo y la necesidad de que se acomode proporcionalmente a una celebración en la que está situado. El esfuerzo de concreción y de síntesis que la haga rica a la vez que comprensible, y que no canse, requiere un equilibrio difícil.

3. Dimensiones de la homilía

Tres son las dimensiones y conexiones que la homilía de cualquier acción litúrgica ha de cuidar:

— conexión con la palabra: ayuda a comprenderla;

— conexión con el misterio: ayuda a celebrarlo;

— conexión con el pueblo y su situación: ayuda a vivir de la palabra escuchada y del misterio celebrado.

Esta triple conexión exige una triple atención y un triple conocimiento:

— conocimiento exegético;

— conocimiento de la celebración;

— conocimiento social [28].

Entremos en cada una de ellas:

— La homilía actualiza la palabra. Como en el caso de Jesús en la sinagoga de Nazaret, la homilía hace que hoy se cumpla esta palabra. Esta dimensión de la homilía que ayuda a comprender la Palabra exige su conocimiento y el de su intencionalidad, aunque no se haga de ella un curso de exégesis. El contexto en el que está escrito el texto es totalmente necesario para rehacer su intención evangelizadora.

> «La predicación sacerdotal, muy difícil, con frecuencia, en las actuales circunstancias, debe exponer la palabra de Dios no de una forma general y abstracta, sino aplicando a las circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio» [29].

— La homilía se da en el seno de una celebración litúrgica y ayuda a comprender la misma celebración. Porque la Palabra de Dios es la que interpreta y da su significado a la acción sacramental y litúrgica, la homilía está al servicio de la comprensión de ese significado. La palabra de Dios y su prolongación en la homilía sitúa la acción litúrgica y muestra la actualidad de la salvación en el proceso mismo de la celebración. Esa salvación se hace presente aquí y ahora por la fuerza del Espíritu que ha congregado a la Iglesia [30]. La homilía da paso al rito, indicando que palabra y sacramento no son separables. Ambos unidos actualizan la salvación.

[28] Cf. Floristan, C., «homilía», en *Diccionario abreviado de pastoral* (Estella 1991).

[29] PO 4.

[30] «La presencia de Cristo, pastor y maestro, que continúa en la Iglesia predicando el evangelio tiene lugar no sólo cuando se lee la escritura en la sagrada liturgia, sino también cuando es explicada». Comision Episcopal de Liturgia, *Partir el pan de la Palabra. Orientaciones sobre el ministerio de la homilía* (Madrid 1985), 10.

— La homilía está dirigida a una comunidad cristiana que ha de llevar a la vida la palabra escuchada. La historia de la salvación no termina en el recuerdo ni en su actualización, sino que desemboca en una vida en la que continúa su acción. La homilía tiende a provocar una actitud de respuesta a la Palabra escuchada para que se convierta en vida aquí y ahora en los cristianos y en su comportamiento. Para ello hay que conocer a la comunidad y las características de su vida en las que paralelamente tiene que ser aplicada la palabra proclamada.

Esta triple referencia puede dar lugar a múltiple metodología homilética desde la insistencia o la acentuación de cada una de ellas [31].

Estas tres dimensiones pueden ser traducidas también en las tres referencias temporales [32]:

— *Pasado.* Actualizamos lo ya sucedido. Celebramos lo ya hecho. La homilía está al servicio de la actualización.

— *Presente.* Da razón y razones para vivir lo que estamos celebrando y la propia vida. Ninguna celebración puede ser desligada de la vida actual.

— *Futuro.* Plantea una exigencia de compromiso con el mundo.

> «Si la divina Palabra constituye a esta comunidad en asamblea cultual y esta palabra es una comunicación viva y eficaz de Dios a los hombres, a la que debe seguir siempre la respuesta de la fe en la liturgia y en la práctica de la voluntad del Señor, la homilía tiene la misión de ayudar a los fieles a dar esa respuesta en la fidelidad» [33].

La tarea de la homilía no se agota puntualmente en la celebración, sino que se abre a una vida que continúa la celebración en la misión [34].

[31] «Unas veces arrancará del comentario que se hace de la escritura para ceñirse a un tema central contenido en los textos del día, y otras extrae primeramente el tema y luego lo repasa a través de las lecturas. En ocasiones también, explicará el sentido de la fiesta litúrgica, al que aluden los textos, sin referirse expresamente a ellos, pero prolongando de alguna manera su contenido y mensaje. Con todo, es esencial a la homilía el que introduzca, desde la palabra escuchada y aplicada a la vida, en la vivencia del sacramento o misterio que se va a celebrar como signo de la fe y cumplimiento eficaz de aquélla». O.c., 29.

[32] Cf. INIESTA, A., «Cómo predicar en la celebración sacramental. Líneas de fuerza», en *Sal Terrae* 4 (1981) 243-256.

[33] *Partir el pan de la Palabra,* 15.

[34] «La tarea del ministerio de la Palabra no termina al desentrañar el significado de ésta. El mensaje que proclama tiene que ser creído y aplicado a la vida». O.c., 16.

4. Imperativos pastorales

Concluimos el tema señalando algunas urgencias pastorales para renovar la homilía que brotan de su misma definición:

— La primera, sin duda, ha de ser la de conservar su identidad. Siendo distinta al kerigma y a la catequesis, conviene que busque su finalidad propia de hacer resonar la palabra de Dios en la historia y en el proyecto de vida de la comunidad cristiana. Aunque, dado nuestro sistema y nuestra situación de evangelización, algunas veces la homilía, al menos en celebraciones ocasionales, tenga características misioneras y catecumenales, es necesario encontrar su puesto y su objetivo específicos.

— Esto hace preguntarnos por las otras acciones pastorales y por su lugar en la vida de la Iglesia. Poder dar a la homilía su identidad significa tener otros ámbitos de pastoral de la palabra en la vida de la Iglesia. La homilía no los impide; los potencia desde su mismo ser.

— El primer oyente de la Palabra ha de ser el ministro que pronuncia la homilía. Su ministerio es servicio a la Palabra y no posesión. Su homilía es también testimonio personal y experiencia vital. Para ello, la preparación desde la lectura, la meditación, la oración y la contemplación es necesaria [35]. De la misma manera, la atención a las necesidades y a la historia concreta de la comunidad que está celebrando y a las posibilidades de la misma celebración. Sin duda, las introducciones de rituales y leccionarios son una ayuda eficaz y que ha de tenerse siempre en cuenta para esta tarea.

— El realismo ante el pueblo que celebra debe hacer distinguir entre homilías de grupos homogéneos y homilías normales de las misas dominicales, en las que la comunidad suele tener estas características:

en teoría cristianos maduros que han recibido la acción misionera y catecumenal dentro de un proceso evangelizador;

que viven la comunidad cristiana de una forma estable parroquial como manera concreta de ser Iglesia dentro de una diócesis;

que viven en un territorio común cuya evangelización es tarea que de ellos depende en su misión;

que son conocidos en su globalidad por el sacerdote que preside su celebración eucarística;

que, con frecuencia, se intercambian dentro de las ciudades de la diócesis, unas veces por comodidad, otras por celebraciones ocasionales;

[35] Cf. LLOPIS, J., *La escucha de la Palabra* (Barcelona 1994), 56

que, en la realidad, se encuentran en niveles muy diversos de evangelización.

— El lenguaje de la homilía no debe ser clase de exégesis, ni explicación temática, ni siquiera adoctrinamiento [36]. Ha de moverse más por los caminos del lenguaje simbólico y emotivo que comparte experiencias, que interpela desde la Palabra, que acentúa más lo vivencial que lo racional, que ayuda a entrar especialmente en la experiencia de fe.

> «La homilía lo que quiere es —como palabra humana, ministerial— que se produzca esa experiencia, sencilla pero profunda, de fe y de acogida por parte de los fieles. Que la comunidad comulgue con el Cristo que primero se nos da como Palabra de salvación, y luego como Cuerpo y Sangre de vida. Las lecturas han "resonado" ya. La homilía intenta que además "resuenen" en nuestra historia y en nuestro proyecto de vida» [37].

— En cuanto a sus características formales, es necesario cuidar los detalles de la obra bien hecha que muestra en su mismo ser el respeto al protagonismo de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. Para ello, no está de más insistir en la dicción, en la megafonía, en los momentos de silencio posterior que ayudan a la profundización, en el respeto a la comunidad reunida, en la obligatoriedad en las misas de fiesta y dominicales, en la conveniencia de su presencia en los tiempos litúrgicos fuertes, en su capacidad de ser alimento y formación primera desde la Palabra para la comunidad que celebra diariamente con el remarcar alguna idea fundamental en breve tiempo, etc.

[36] Cf. MALDONADO, L., *La homilía* (Madrid 1993), 150-153.

[37] ALDAZABAL, J., «La homilía, educadora de la fe», en *Phase* 21 (1981) 445.

CAPITULO XX

LA PASTORAL LITURGICA

BIBLIOGRAFIA

ADAM, A -BERGFR, R , *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Friburgo [3]1984), BIFFI, I , *Liturgia* I *Riflessioni Teologiche e Pastorali* (Roma 1982), DUCHESNEAU, C , *La celebracion en la vida cristiana* (Madrid 1981), FLORISTAN, C., «Pastoral liturgica», en BOROBIO, D (ed), *La celebracion en la Iglesia,* 1 (Salamanca 1985), 537-584, HOUSSIAU, V , «La liturgia», en LAURET-RFFOULF (ed), *Iniciacion a la practica de la Teologia,* 5 (Madrid 1986), 346-389, LOPEZ MARTIN, J , «La pastoral liturgica», en *La liturgia de la Iglesia* (Madrid 1994), 347-358, NAGEL, E , «Liturgische Praxis - ein befreiender Blick», en KARRFR, L , *Handbuch der Praktischen Gemeindearbeit* (Friburgo d B 1990), 159-177, MALDONADO, L , «Liturgia», en CFC 725-738, SECRFTARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El equipo de animación liturgica Directorio liturgico-pastoral* (Madrid 1989), GALINDO, A -LOPEZ, J (ed), *Eucaristia y evangelización hoy* (Salamanca 1994)

Los capítulos anteriores han querido ser un repaso por la acción de la Iglesia y por las estructuras que la hacen posible Desde el análisis del ser de la Iglesia, al que hemos dedicado más especialmente la primera parte de este libro, y de su tarea evangelizadora, a la que hemos dedicado esta segunda, hemos contemplado qué es lo que la Iglesia hace, cómo lo debe hacer y con qué estructuras debe contar para asegurar su acción.

Todo sería incompleto y necesariamente reductor si no termináramos hablando de la acción que funda a la misma Iglesia, que manifiesta su ser, su origen y su esperanza, y que es la fuente de toda su misión. El protagonismo divino en la acción pastoral, el carácter sacramental de la Iglesia, su destino para el mundo, la relación con el Dios de la comunión, la actuación del Espíritu haciendo posible hoy la obra del Hijo se concentran de un modo especial en la acción litúrgica y derivan hacia acciones pastorales que aseguren esta acción en la Iglesia, a la vez que la hagan mas participativa, más significativa y más celebrativa

I NATURALEZA DE LA ACCION LITURGICA Y DE LA PASTORAL LITURGICA

Todo lo que decíamos en el tema anterior acerca de la eternización de la palabra de Dios en Cristo gracias al misterio pascual, he-

mos de repetirlo ahora, y con más propiedad si cabe, a la hora de hablar del sacerdocio de su cuerpo entregado, de la mediación de su existencia y de la constitución de un pueblo sobre los dones de su redención [1]. La salvación acaecida en el misterio pascual es realidad en la Iglesia que lo recuerda y lo conmemora gracias a la presencia y a la acción del Espíritu del Resucitado en ella.

La liturgia no solamente tiene un lugar privilegiado dentro de la acción de la Iglesia, sino que ésta, a través de su acción pastoral, prepara a sus creyentes para que esta acción sea consciente, participada y celebrada. La conjunción entre el don y la tarea en el misterio y la acción de la Iglesia se da también en una acción que hace presente de un modo especial el don y que necesita la tarea de la Iglesia para desarrollar la plenitud de sus posibilidades. Lo que la doctrina tradicional ha dicho en torno al *opus operatum* y al *opus operantis* tiene en este campo su máxima expresión.

1. La acción litúrgica

No es éste el momento de abordar un tratamiento completo de la acción litúrgica [2], pero sí el de señalar algunas de las ideas claves de esta acción que exigen después un tratamiento pastoral peculiar:

— La liturgia es actualización de la nueva alianza del misterio pascual en la Iglesia [3]. Sus distintas definiciones siempre han incluido:

la obra de Cristo, único mediador y sacerdote;
su actualización realizada por la comunidad eclesial;
la garantía de la acción del Espíritu en ella;
su realización por medio de signos eficaces;
la ordenación por parte de la Iglesia de estos mismos signos.

— La acción litúrgica, especialmente la sacramental, goza de unas características constitutivas que la distinguen del resto de acciones eclesiales. De hecho, en ella se concentra la sacramentalidad de la Iglesia por su especial relación con el Espíritu de la pascua. Mientras que en otras acciones el Espíritu combina su acción con la acción humana de modo que hablamos de iluminación o de fidelidad al Espíritu en ellas, en la acción sacramental el Espíritu actúa infaliblemente [4], de tal manera que el núcleo de esta acción, la presencia

[1] Cf CalCa 1085

[2] La obra de LOPEZ MARTIN, J., *La liturgia de la Iglesia* (Madrid 1994), tiene encomendada esa tarea dentro de esta colección de manuales

[3] Cf LENGELIN, E J, «Liturgia-ciencia litúrgica», en EICHER, P (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, I (Barcelona 1989), 640

[4] Cf. RAHNER, K., «Die Kirche als Ort der Sendung des Geistes», en *Schriften zur Theologie*, VII (Einsiedeln 1966), 183-188.

del misterio pascual y la donación de sus frutos para la comunidad reunida, es seguridad para la Iglesia y se convierte en la principal manifestación de la asistencia del Espíritu. Por eso, la presencia de Cristo en ella no es una presencia más entre otras y el Vaticano II pudo con razón decir que «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica» [5].

— Esta acción del Espíritu con sus peculiares características y esta presencia de Cristo en ella la convierten en la principal manifestación del ser mismo de la Iglesia [6], la cumbre a la cual tiende su actividad y, al mismo tiempo, la fuente de donde dimana toda su fuerza [7]. Por eso, fundamentalmente gracias a ella, la comunidad de los creyentes en Jesucristo es congregada, se revela y se manifiesta como Iglesia en cuanto sacramento de unidad y medio eficaz de la incorporación de los hombres a Cristo y a la vida divina [8]. Antes que sociedad o colectivo humano, la Iglesia es asamblea litúrgica, o mejor, es sociedad humana porque ha sido congregada por la acción y para la acción litúrgica. Sus características societarias han de ser vistas desde aquí porque aquí encuentran su fundamentación.

— El ser la principal manifestación de la Iglesia incluye el que los caracteres del don y de la tarea, de la santificación y el culto, de lo recibido y lo actuado, de lo significado y lo significante, de lo mistérico y de lo visible han de ser siempre combinados en esta acción para que sea tal. Lo que hemos repetido en tantas páginas de este libro acerca del carácter sacramental de la Iglesia y de su acción tiene en esta acción su *analogatum princeps*. En ella la bendición es revelada y comunicada [9], en ella Dios se muestra a favor de su pueblo, en ella la oblación de Cristo se hace presente. Pero, a la vez, el hombre acepta este don desde su fe, transforma su vida desde lo acontecido y recibido en la celebración, se une en comunión con los que creen y celebran los mismos misterios, y hace partícipe al mundo mediante su vida cristiana de la nueva creación desde el misterio pascual.

— El carácter sacramental de la acción hace que sus caracteres visibles y externos no se sitúen al margen de lo celebrado, sino como parte integrante de la misma celebración. Por eso, la liturgia no puede ser entendida como la parte visible, externa y ceremonial en torno a los sacramentos, sino que la celebración está incluida en la concepción unitaria de una acción que en sí misma posee todas las caracte-

[5] SC 7
[6] SC 2
[7] SC 10 y 11
[8] LOPEZ MARTIN, J., *En el Espíritu y en la verdad Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), 77.
[9] Cf. CalCa 1082

rísticas sacramentales. El Vaticano II no da pie a una consideración distinta a ésta [10]. Todo lo externo y visible está determinado por lo celebrado y es elemento necesario de la misma acción.

— La acción litúrgica tiene siempre una triple referencia que ha de ser significada y ha de ser origen de su misma concepción y tratamiento pastoral:

la referencia a un pasado en el que, de una vez para siempre, hemos sido salvados por el misterio pascual de Jesucristo;

la referencia a un presente en el que la salvación se actualiza y la comunidad reunida la celebra recibiendo sus frutos;

la referencia a un futuro escatológico al que impulsa la pascua por estar incluido en su mismo misterio y la misma celebración actual, siendo fruto de misión para la Iglesia.

Ninguna de estas referencias puede ser separada de la celebración litúrgica sin que suponga para ella un serio reduccionismo.

— La acción litúrgica es acción pública de la Iglesia y tiene a la comunidad eclesial como su sujeto. Por ello:

su núcleo se sitúa en la tradición misma de la Iglesia que, a lo largo de los siglos, ha actualizado el misterio pascual;

su celebración se realiza dentro de la unidad básica de todos los creyentes;

su ordenamiento pertenece al ministerio eclesial que realiza en él uno de sus servicios a la comunidad eclesial.

No quiere esto decir que la celebración litúrgica agote todas las posibilidades oracionales en la vida de la Iglesia, pero sí que conviene deslindar entre oraciones, devociones y celebraciones privadas y las celebraciones litúrgicas, tanto en su estructura como en su lenguaje, en sus gestos y en su mismo ordenamiento.

2. La pastoral litúrgica

Hemos visto cómo en la acción litúrgica se conjuntan los elementos del don y de la tarea, de la santificación y del culto. Unos están asegurados por el *opus operatum,* los otros han de ser asegurados por la acción de la Iglesia. Ambos deben ser conjugados por la obra del Espíritu, verdadero artífice de toda acción eclesial. El mismo *Catecismo de la Iglesia Católica* nos lo recuerda:

> «la misión del Espíritu Santo en la liturgia de la Iglesia es la de preparar la asamblea para el encuentro con Cristo; recordar y manifestar a Cristo a la fe de la asamblea de creyentes; hacer presente y

[10] MALDONADO, L., «Liturgia», en CFC 730.

actualizar la obra salvífica de Cristo por su poder transformador y hacer fructificar el don de la comunión en la Iglesia» [11].

Pertenecen, pues, a la pastoral litúrgica todas aquellas acciones que se desarrollan en la comunidad cristiana para que ella participe en la celebración de la liturgia de la Iglesia poniendo de su parte todo lo que a ella le corresponde. Podríamos decir que una parte de su acción se agota en la misma celebración litúrgica, pero que otra va mucho más allá de la acción puntual para construir la comunidad cristiana. Desde ahí, dos son los objetivos de la pastoral litúrgica:

— *Objetivo próximo:* La participación de la comunidad cristiana en las celebraciones litúrgicas. Esta participación debe ser plena (incluyendo la interioridad y la exterioridad), consciente (y para ello fruto de una acción educativa) y activa [12].

Esta participación debe fomentar todas las dimensiones [13] de la acción litúrgica para la vida del creyente y de la comunidad:

— la dimensión experiencial por la que la comunidad que celebra se incluye corporal y anímicamente en la celebración sintiéndose parte activa de ella en lo que se hace y en la recepción de sus frutos;

— la dimensión ritual o simbólica por la que la comunidad celebra a través de signos comprendidos y comprensibles la obra de su salvación;

— la dimensión de fe conscientemente confesada en la misma celebración y de fe hecha respuesta a lo celebrado;

— la dimensión «científica» en lo que al conocimiento de la tradición y normativa eclesial se refiere y de los porqués del ordenamiento concreto de la acción;

— la dimensión consecuencial que lleva al que celebra a vivir más allá de la celebración, en la vida personal y social, de acuerdo con aquello que ha celebrado y convirtiendo su vida en aquello que le ha alimentado.

— *Objetivo remoto:* La formación de la comunidad cristiana. Si, como hemos visto, es tal la relación entre la acción litúrgica y el ser mismo de la Iglesia que en ella es convocada, en ella es manifestada y en ella es enviada, tenemos que afirmar con el Concilio que la liturgia está orientada a la formación de una auténtica comunidad cristiana [14]. Por ello, todas las acciones desarrolladas en la pastoral litúrgica desbordan el mismo ámbito de la acción concreta y puntual para tener en la vida misma de la Iglesia su fin último. De la misma manera que hemos dicho que las acciones de la pastoral litúrgica no

[11] Cf. CalCa 1112; cf. 1091-1109.
[12] Cf. FLORISTÁN, «Pastoral litúrgica», en l.c., 546-547.
[13] Cf. HOUSSIAU, l.c., 346.
[14] PO 6.

pueden agotarse en la exterioridad de la celebración, hemos de decir que tampoco se agotan en la misma celebración, sino que están destinadas a la formación y a la vida de la comunidad cristiana.

II. SU LUGAR EN LA EVANGELIZACION

En los últimos tiempos, en el lenguaje normal de la Iglesia hemos visto planteada la relación de la evangelización y de la liturgia con el resultado de un antagonismo que no corresponde al ser de ninguna de las dos acciones, pero que sí responde a una concreta situación eclesial. Desde ella, se ha afirmado con frecuencia que hay que sustituir una pastoral sacramental por una pastoral evangelizadora.

En el fondo de esta polémica lo que se plantea es la situación pastoral caracterizada por:

— una iniciación cristiana que no es fruto de una acción evangelizadora previa, sino que comienza por la recepción de unos sacramentos que, en su celebración típica, deberían ser el resultado de un proceso evangelizador de tipo misionero y catecumenal;

— un cristianismo sociológico que ha situado la celebración litúrgica como la celebración de ciertos momentos de la vida o de la historia de nuestras sociedades. Con ello, los pasos fundamentales de la vida están significados por la celebración litúrgica y nuestras fiestas, reuniones de todo tipo, determinadas fechas del calendario y actividades eclesiales necesitan la liturgia, especialmente la eucarística, para ser tales;

— una práctica pastoral que, en ocasiones, ha absolutizado la acción litúrgica como la prácticamente única acción eclesial. Con ello, la centralidad cualitativa de la liturgia en la vida de la Iglesia se ha convertido en centralidad cuantitativa. No cabe duda de que diversos factores históricos, teológicos, de comprensión de los frutos de la misma liturgia, han contribuido a ello. Un repaso por la práctica de muchas parroquias e iglesias abiertas al culto nos muestra una acción litúrgica consistente en su misma celebración, sin que haya ningún tipo de pastoral que la sustente.

La problemática se plantea más en torno a estas situaciones de la vida eclesial que en torno a una concepción equilibrada de la liturgia y la evangelización. Sin embargo, estas situaciones son reales y han ocasionado y ocasionan una práctica eclesial que no corresponde a sus fundamentos teóricos y teológicos.

Podemos hablar de esta triple referencia entre liturgia y evangelización que conlleva sus exigencias pastorales:

1. Resultado de la evangelización

La acción litúrgica tiene un lugar en la vida de la Iglesia y ese lugar está situado en el interior de la acción pastoral. Por consiguiente, dado el esquema evangelizador que estamos siguiendo y aceptadas sus tres etapas, nos situamos en la plenitud de la vida cristiana a la hora de celebrar la liturgia de la Iglesia.

Es cierto que la práctica de nuestra iniciación cristiana, tal y como hemos estudiado en el capítulo correspondiente, nos impide hacer una separación rígida entre las etapas de la evangelización, pero ello no nos impide situar la acción litúrgica en una etapa pastoral caracterizada por la misión compartida de la Iglesia y por la opción personal por el evangelio sellada por el bautismo y la confirmación. Lo que la acción litúrgica es en sí debe ser buscado en la práctica por una opción pastoral que realmente lo desarrolle.

Decir esto implica:

— Que debe haber menos acciones litúrgicas en nuestra vida eclesial. Unas veces porque los que las celebran no tienen los requisitos previos necesarios evangelizadores, otras porque el lugar de lo que se pretende no es precisamente la liturgia, otras porque en ella no pueden agotar sus esfuerzos los agentes de pastoral ni las acciones de la Iglesia, nos encontramos con una práctica pastoral litúrgica que, cuantitativamente considerada, no responde a un proceso evangelizador. Una pastoral evangelizadora debe desarrollar otras dimensiones de acción y debe plantearse mucho más seriamente las acciones eclesiales que sustentan la vida litúrgica.

— Que no debe darse ninguna acción litúrgica sin su catequesis precedente. Esto es, que antes de la acción debe haber una introducción a ella y a la comunidad cristiana que la celebra por medio de un proceso catequético. Y conviene que distingamos entre catequesis y preparación. Todos nuestros sacramentos deben ser preparados; no necesariamente todos nuestros sacramentos han de tener una catequesis previa. Quien ha realizado en la Iglesia un auténtico proceso catecumenal necesita preparar las celebraciones litúrgicas, no hacer procesos catequéticos. Sería deseable poder separar las distintas situaciones en la práctica pastoral, porque, con frecuencia, las mezclamos y ocasionamos descontentos generalizados por no dar lo que se necesita.

— Que hemos de descubrir la dimensión litúrgica de los períodos catecumenales. Una catequesis integralmente comprendida, que quiere ser introducción en la plenitud de la vida cristiana, debe desarrollar aquellas acciones que introducen en la oración y en la liturgia de la Iglesia. Las dimensiones mistagógicas de los procesos catecu-

menales en las distintas etapas de la vida no están suficientemente desarrolladas en nuestra práctica pastoral.

2. Principio de la evangelización

Pero la acción litúrgica no solamente se sitúa en el final de la acción evangelizadora, sino que ha de ser considerada también como el principio de la evangelización. La comunidad que en ella se reúne es convocada para vivir el evangelio, para llevarlo al mundo y para encontrar en la celebración la fuerza y la razón de hacerlo. La Iglesia que celebra es la que ha sido enviada al anuncio del evangelio a todos los hombres. Entre las dos realidades debe haber una relación que se convierta en imperativo de acción pastoral. Por ello:

— La liturgia debe mostrar su conexión con el resto de acciones eclesiales que en ella encuentran su plenitud y su fuente. La buena celebración implica la riqueza de la vida de la Iglesia y lleva necesariamente a las estructuras pastorales a desarrollarla. En caso contrario, la celebración sería solamente ropaje sin vida. Una auténtica acción litúrgica está haciendo siempre referencia a un más allá de la celebración en la vida de la Iglesia, está haciendo referencia a la vida comunitaria, al servicio y a la presencia de la comunidad en el mundo, y al mensaje que esta misma comunidad transmite con todo su ser.

— En la liturgia debe estar incluida de un modo especial la problemática y la realidad misionera. En una palabra, debe estar en relación con la vida. Es tarea de la pastoral litúrgica mostrar cómo lo celebrado es anuncio y esperanza para el mundo y cómo lo celebrado impulsa a la misma comunidad reunida a salir a decirlo. Un formulismo que aleja a la comunidad que celebra de toda la realidad en la que vive o que prescinde de ella carece de contenidos. La liturgia ilumina la realidad y la misión de la Iglesia en ella, es fuente de toda evangelización.

— Es necesaria también una profundización continua en lo celebrado, en la misma acción litúrgica. Porque esta misma acción pertenece al dinamismo de la Iglesia, no se convierte en un hecho estático, sino que acompaña y fomenta la misma historicidad de la comunidad. Desde ahí tiene en cuenta a los distintos miembros que participan en ella y sabe adaptarse desde los cristianos cuasicatecúmenos y ocasionales, que necesitan elementos misioneros en la misma celebración, hasta quienes celebran lo más profundo, que les hace vivir y tienen que alimentarse de ello.

3. El equilibrio evangelización-liturgia

Por todo lo dicho, no existe antagonismo entre la evangelización y la liturgia, sino que ella está incluida en la misma acción evangelizadora, siendo por una parte su resultado y por otra su origen. No podemos hablar de liturgia sin evangelización, pero tampoco podemos hablar de evangelización sin liturgia, sin que los cristianos lleguen a la celebración y actualización de los misterios que los salvan. Hablar de este equilibrio implica:

— Un equilibrio pastoral de las y en las acciones eclesiales. La liturgia no se encuentra aislada en la vida eclesial y solamente es verdadera en el corazón del resto de acciones. El mismo Vaticano II nos recordaba que para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión [15] y que la liturgia no agota tampoco la vida espiritual de los creyentes; a su lado están la oración y otros ejercicios piadosos [16]. Hoy ciertamente nuestra vida pastoral está lejos de este equilibrio.

— Dar a la liturgia su puesto central en la vida de la fe y de la Iglesia. Favorecer el resto de acciones evangelizadoras no contradice una pastoral litúrgica, ni quita la importancia insustituible de su acción. El reverso del problema que hemos abordado de una pastoral sacramental no evangelizadora no es una pastoral evangelizadora no sacramental, sino una pastoral auténtica. Nuestra terminología puede ser sugerente, pero también engañosa. Una Iglesia que no celebra su liturgia o un cristiano que no participa en la celebración de la comunidad no se sitúa en una línea evangelizadora, sino al margen de toda evangelización.

— Hacer de ella manifestación de la plenitud eclesial por su conexión con quien nos ha convocado a su Iglesia, por ser la obra del Espíritu, por estar relacionada con todas las acciones eclesiales, por su referencia a la vida y a la misión, por celebrar el futuro desde la esperanza.

III. EXIGENCIAS DE LA PASTORAL LITURGICA

Desde lo dicho, podemos formular una serie de exigencias para la acción pastoral litúrgica que tiendan a fomentar la participación, a profundizar en la significación y a hacerla más celebrativa.

[15] Cf. SC 9.
[16] Cf. SC 12.

1. Participación

— El primer imperativo de la pastoral litúrgica es el de la participación de toda la comunidad cristiana en la acción litúrgica. Esto es, no basta con asegurar todo lo que es necesario para la validez y la licitud de los actos sacramentales, sino que ha de favorecerse la participación consciente, activa, interna y fructuosa de los fieles [17].

— Por eso, esta pastoral ha de dirigirse a la totalidad de los fieles, y no solamente a un grupo más o menos selecto [18]. La celebración pertenece a la comunidad reunida y todos tienen su protagonismo en ella. No cabe duda de que el fomentar esta participación de la totalidad de la comunidad cristiana necesita su educación, sus ensayos, y el cuidado progresivo de todos los aspectos celebrativos.

— Participar en la acción litúrgica significa también la puesta en práctica de distintos ministerios laicales en la celebración. Los acólitos, lectores, salmistas, ministros de la comunión, etc., deben ser promovidos por una formación específica y como uno de los servicios internos de la comunidad cristiana.

— La participación de todos debe ser fomentada especialmente por equipos de animación litúrgica que preparen cuidadosamente la celebración, estudien y analicen sus textos, distribuyan las diferentes tareas, sirvan a la totalidad de la comunidad. En la vida parroquial estos grupos encuentran en torno a la acción litúrgica su formación permanente y su propio carisma para el servicio a la comunidad.

— Uno de los elementos que más directamente influyen en la participación de todos en la liturgia es, sin duda, el canto. Hoy estamos padeciendo una gran crisis en el tema. Los coros que dan sus conciertos mientras la comunidad escucha, la música y la letra ajenas a lo que se celebra, una notable falta de calidad de la música religiosa y una cierta anarquía de la música dentro de la celebración están haciendo que uno de los medios de participación esté infravalorado. El canto de la comunidad, la alternancia de solistas y coros, la íntima unión de la música con la celebración, con el tiempo litúrgico y con los textos del día, son aspectos que necesitan educación y esfuerzo.

— Asimismo, el silencio y la paz en la celebración favorecen la participación y la interiorización de la comunidad cristiana. La liturgia necesita su clima y su tiempo, y ciertamente los espacios de silencio son inestimable ayuda para que lo celebrado cale en la vida de los celebrantes.

[17] Cf. SC 11, 33, 59; LOPEZ MARTIN, J., o.c., 358.
[18] LOPEZ MARTÍN, J., *La liturgia de la Iglesia* (Madrid 1994), 351.

2. Significación

— La acción litúrgica tiene una estructura visible e invisible. El primer imperativo de su pastoral es la necesidad de ordenar ambas [19]. Lo que se celebra tiene las características del misterio, pero del misterio cristiano, de la revelación de Dios, de su ofrecimiento al hombre y de la donación de su comunión y salvación. El creyente recibe conscientemente el don y confiesa su fe en el misterio. La adecuación de las dos dimensiones es imperativo pastoral para una celebración.

— Una parte importante de esta pastoral está en la incorporación progresiva a los misterios de la Iglesia por medio de la catequesis y los períodos catecumenales. La acción litúrgica precede a cada creyente y a cada nueva comunidad, aunque sean ellos quienes la celebren. No la inventan. La reciben y se incorporan a ella. Es tradición de la Iglesia que requiere la incorporación y la educación en los misterios.

— La relación entre el significante y lo significado requiere también el que en ciertos momentos de la celebración la monición previa exprese el sentido de la acción, el contenido resumido de los textos que se van a leer, el valor concreto de ciertos hechos. Estas moniciones, que deben explicar los contenidos a la vez que invitar a la comunidad a la vivencia y a la participación, son tarea importante de los equipos de animación litúrgica.

— Es necesario conjugar lo normativo con la sana creatividad, con la adaptación a ciertos fieles. Para ello es necesario, ante todo, el conocimiento de cada parte, de cada texto, de su valor normativo, de su posible cambio, de la posibilidad de incorporación de nuevos elementos. Pero la liturgia de la Iglesia no es una acción cerrada y completa. Cada comunidad incorpora su vida, sus gestos, sus inquietudes, sus significantes. El diálogo de lo normativo con lo creativo pertenece también a la pastoral litúrgica.

— Entre lo creativo en la acción litúrgica tienen que destacar aquellos elementos y aquellas palabras que pongan en contacto la celebración con la vida, el interior de la Iglesia con los campos de misión en el mundo, lo celebrado con lo que se ha de testimoniar más allá de la celebración. La celebración tiene que hacer un esfuerzo por concretar cómo la salvación acaecida en la pascua de Jesucristo y esperada en la plenitud del Reino entra a fecundar ya nuestra historia desde la vida misma de la comunidad que celebra.

— No cabe duda de que, en toda acción de tipo sacramental, la conjunción de los gestos con las palabras es el ámbito de su realización. Por eso, la homilía ocupa su lugar en el interior de la acción

[19] Cf. SC 2.

litúrgica y formando parte de la misma celebración. El cuidado de su presencia y el poseer las características que hemos descrito en el capítulo anterior pertenece también al fomento de la pastoral litúrgica.

3. Celebración

— Es tal la relación entre liturgia y celebración que en muchas ocasiones intercambiamos sus nombres en nuestro lenguaje eclesial. Celebrar es hablar del sentido festivo de la fe, de la gratuidad, del don que sale al encuentro, de lo alejado de lo útil y productivo [20]. La liturgia, por ello, debe situarse en un lenguaje, en unos signos y en un ritmo vital diferente al del resto de nuestras acciones.

— Por eso, tiene un día especial para su celebración, que es el domingo. El día de la nueva creación, el día de la resurrección, el día del descanso, el día del sentido para los demás días llenos de rutina, el día para el encuentro humano y para lo gratuito [21]. Ciertamente le corresponde a la pastoral litúrgica la revalorización del domingo como fiesta de los cristianos y como lugar primero y fundamental de la celebración eucarística.

— La celebración existe en proporción directa con la comunidad que la realiza. La pastoral comunitaria está en estrecha relación con la pastoral litúrgica porque el cuidado de la comunidad desemboca en una buena celebración. Y también, al contrario, la celebración repetida en comunidad va logrando humanizar esa misma comunidad que celebra, descubriendo sus miembros, conociendo sus vidas, compartiendo sus inquietudes. Y la razón para la comunidad se encuentra en lo que es celebrado. Por eso, el cristiano puede celebrar su liturgia en cualquier comunidad eclesial sintiéndose acogido y sintiéndose miembro.

— La pastoral litúrgica debe fomentar también la liturgia de las horas como oración de todo el Pueblo de Dios [22], haciendo que la comunidad cristiana una su tiempo a la alabanza, santifique las distintas horas del día, interceda sacerdotalmente por los hombres y alimente su espíritu de oración [23]. En este terreno es mucho lo que tiene por hacer la pastoral de la Iglesia.

— Por último, a la pastoral litúrgica le corresponde el situar cada celebración dentro de la celebración del año litúrgico y manifestar

[20] Cf. MALDONADO, L., «Liturgia», en CFC 731-732.

[21] Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas* (Madrid 1992); ALDAZÁBAL, J., *El domingo cristiano* (Barcelona 1987); LÓPEZ MARTÍN, J., *El domingo, fiesta de los cristianos* (Madrid 1992).

[22] Cf. CalCa 1175.

[23] Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., *La oración de las horas* (Salamanca 1984).

esta conexión en cada una de sus celebraciones para poner el ser de la Iglesia en relación con su fundamento en los misterios de su Señor, para educar continuamente su fe, para alentar su esperanza en un estado de camino y para situar la pascua del Señor como centro de la vida de la misma Iglesia [24]. Esta misma consideración del año litúrgico manifiesta la unión de distintas celebraciones entre sí y ayuda a una concepción más unitaria de las mismas homilías.

IV. LA EUCARISTIA, FUENTE Y CUMBRE DE LA EVANGELIZACION [25]

Queremos concluir nuestra obra dedicando un apartado al tema de la eucaristía en su relación con la evangelización. Lo hacemos porque la eucaristía no solamente ha de ser considerada como el centro de la acción litúrgica de la Iglesia, sino también de su acción pastoral. Tal y como hemos estructurado la segunda parte de esta obra, es lógico que la concluyamos hablando de la relación entre eucaristía y evangelización desde la acción pastoral de la Iglesia. Las páginas que vienen a continuación quieren ser, pues, una reflexión en torno a ese carácter centrípeto y recapitulador [26] que la eucaristía tiene en la vida de la Iglesia, en su evangelización y en su misión.

En nuestra obra hemos hablado de etapas en la evangelización para poder entender el proceso por el que una persona se inicia en la fe y vive de ella en la comunión eclesial [27]. La evangelización supone todo un proceso gradual en el que la persona va madurando y en el que la comunidad cristiana ya formada ejerce también su tarea evangelizadora.

Dentro de este proceso evangelizador, la eucaristía representa el final de la iniciación cristiana y la plenitud del ser de la Iglesia. Dicho de otra forma, no podemos hablar de un hombre evangelizado hasta que no pueda celebrar la eucaristía. La eucaristía forma parte de la iniciación cristiana como término hacia el que el proceso iniciático tiende y como puente entre la iniciación y la vida adulta en el seno de la comunidad cristiana, que se identifica en la eucaristía y se caracteriza por el poder celebrarla, ya que ella es quien convoca a la

[24] Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., *El año litúrgico* (Madrid 1984).

[25] Seguimos de cerca nuestro apartado RAMOS GUERREIRA, J. A., «Evangelización y eucaristía para la misión de la Iglesia», en GALINDO, A.-LÓPEZ, J. (ed.), *Eucaristía y evangelización hoy* (Salamanca 1994), 41-62.

[26] Cf. RAMOS GUERREIRA, J. A., «La eucaristía, sacramento de unidad y misión de la Iglesia», en SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Eucaristía y evangelización. Jornadas nacionales de liturgia* (Madrid 1993), 19-20.

[27] Cf. capítulo 11, apartado III.

Iglesia. Por eso, toda evangelización tiene como culmen su celebración y de ella parte para poder integrar a otros creyentes.

1. Es culmen

A ella tienden todas las acciones eclesiales que se realizan en el proceso de la evangelización y que encuentran su máxima expresión en su misma celebración [28].

— *La transmisión de la fe.* En la eucaristía está la globalidad de los contenidos de la fe que la Iglesia quiere transmitir y que transmite en su acción pastoral. La evangelización repite de alguna forma la revelación de Dios hacia su pueblo, que es convocado al recibir la Palabra y al vivir la vida que esa Palabra postula. Pues bien, la revelación de Dios a los hombres llega en la eucaristía a su plenitud. Y no llega como letra que se conoce y se aprende, sino como autodonación de Dios que hace vivir al hombre que la conoce y la acepta.

Lo que en la eucaristía está presente y lo que ella transmite no es tanto la palabra en la que Dios se ha dado a conocer conceptualmente, sino la Palabra en la que hemos conocido definitivamente a Dios porque en ella nos ha amado, y en ella está la vida para los hombres. Si Cristo es la plenitud de la revelación, la actualización de su misterio es la Palabra última pronunciada sobre este mundo y sobre esta historia. Escuchar esa Palabra y entrar en su dinamismo es ser creyente y es lo que identifica a la comunidad eclesial. Esto es así porque no la conocemos de una forma estática, sino en la actualización de su amor hasta la muerte y en la respuesta del Padre a su sacrificio con la vida plena del Resucitado en la comunidad que celebra.

Al no celebrar recuerdos, ni palabras pronunciadas, sino el memorial del mismo misterio pascual, los frutos de la plenitud de la revelación y las consecuencias de la donación del Hijo se hacen actualidad para todos aquellos que celebran. La alianza nueva y eterna, hecha posible por su sangre, es alianza con el pueblo congregado para la celebración. Cada miembro de la comunidad eucarística es hecho partícipe del nuevo pacto que, transformando ya aquí y ahora a los hombres, abre su mirada a la salvación definitiva apuntada y exigida por la misma celebración.

A la luz del misterio pascual presente sobre el altar, la Iglesia hace la relectura de toda la historia de la salvación y de toda palabra antes pronunciada. Por eso, la Palabra de Dios tiene un lugar privilegiado en la celebración, ya que solamente allí encuentra su pleni-

[28] Cf. *Christus, lumen gentium Eucaristía y evangelización.* Texto base XLV Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla (Madrid 1992), 21-22.

tud de coherencia, de significado, de vitalidad y de salvación. Dicho a la inversa, toda la revelación y toda la Palabra quedan parcialmente reducidas si no encuentran su interpretación última en el misterio pascual de Jesucristo [29], del que son preparación, explicación o expansión.

Ahí se sitúa también la misma homilía, que no ha de ser entendida nunca como catequesis, sino que ha de situar en contexto eucarístico la lectura de la Palabra para que ilumine el misterio celebrado a la vez que impulse la vida creyente desde su misma celebración.

La eucaristía culmina la iniciación cristiana haciendo participar en la vida misma de la Iglesia que es celebrada cada vez que se reúne en torno a la mesa del altar. Entonces, ser creyente adulto es tener la capacidad para celebrar esa vida en la que se ha iniciado por la transmisión de la fe, por la lectura de la Palabra y por la incorporación progresiva en una vida compartida. Cuando se ha llegado a este punto, la infidelidad o la falta de una vida consecuente con lo celebrado ya no necesita una nueva iniciación, sino el perdón y la reconciliación de la comunidad creyente como signo sacramental de un Dios que acoge y que ofrece la gracia de su vida más allá de la respuesta del hombre y por encima de su infidelidad.

— *La vida en comunión.* La transmisión de la fe, acción propia de la evangelización, no tiene como objetivo la obtención de conocimientos o la posesión de saberes, sino participar por la fuerza del Espíritu en la vida del Resucitado en el seno de la comunidad creyente. La evangelización nos lleva a ser hijos en el Hijo gracias a un Espíritu por el que podemos llamar a Dios Padre [30] y vivir en una comunidad de hermanos. El fruto de la evangelización es la comunión, ya que la Iglesia evangeliza para incorporar en su comunión. Pues bien, la comunión es el efecto propio de la eucaristía y, por ello, también en este tema tenemos que hablar de ella como culmen de la evangelización. De hecho, hasta que no se celebra por primera vez la eucaristía no se puede hablar de la participación plena en la comunión de la Iglesia y, a la vez, celebrar la eucaristía es la muestra de estar en comunión. Por eso, con pena no podemos compartir la mesa de la familia con aquellos con los que no estamos en plenitud de comunión.

La comunión, fruto de la eucaristía y vida de la Iglesia, conjuga los elementos verticales y horizontales de la vida compartida. Ante todo, es don, fruto de la apertura de Dios en su amor por medio de la encarnación de Cristo. Su donación total, llevando el propio amor hasta la muerte, está actualizada en el sacramento; y el amor del

[29] DV 4.
[30] Rom 8,15.

Padre, más fuerte que la muerte, que lo llama de nuevo a la vida derramando su Espíritu, hace vivir a la comunidad congregada. Con razón el Vaticano II, a la hora de explicar el misterio de la Iglesia, ha querido partir de la comunión trinitaria [31] que se ha abierto en una historia de salvación y ha encontrado su momento culminante en el misterio pascual. La comunión es la obra de Dios en la historia por medio del Espíritu del Resucitado y es, ante todo, iniciativa de Dios que por pura gracia ha abierto el misterio de su comunión a la participación humana.

Pero, a la vez, la comunión tiene los elementos horizontales de la comunidad humana, tarea de los redimidos que se encuentran en la comunión del mismo pan. Esta comunión tiene las características del sacramento: muestra la verdad del Dios que entra en la historia y manifiesta la efectividad y la eficacia de su acción. Esta comunión humana se hace visible en la comunidad eclesial y en cada una de las comunidades, que, celebrando la eucaristía, con razón pueden ser llamadas iglesias [32]. Lo celebrado en la eucaristía es la razón última de la existencia de la comunión en cada una de las comunidades, que, a la vez, son tales para y por celebrar la eucaristía. Lo hemos repetido mil veces: la eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la eucaristía [33].

Este carácter vertical y de don, anterior y primero a la comunión humana que la eucaristía produce como efecto, nos da también las pautas de cómo se construye la comunidad. Porque lo producido como efecto no es ajeno a lo celebrado como causa, el amor de Dios que se abre a los hombres y la cruz de Jesucristo en su misterio pascual son para la Iglesia modelo y figura de su comunidad.

La comunión es efecto de la cruz, en la que Dios ama infinitamente por encima de la infidelidad del hombre, en la que el amor se construye con las gotas de sangre que cuesta el dejar la vida por el hermano, es el reflejo de un Dios que ama sin distinción a justos y a pecadores y hace salir el sol para todos por igual [34]. La comunión que brota de la eucaristía no está alejada del sufrimiento; es, más bien, la autentificación del mismo sufrimiento que adquiere sentido cuando es el resultado de amar al hermano. Si de Dios toma sus características, es comunión que rompe fronteras y acoge, que levanta en su dignidad al pobre y desvalido, que integra en el amor las legítimas diferencias y las diversidades humanas, que supera en el

[31] LG 2-4.

[32] LG 26.

[33] La fundamentación patrística de este tema y sus implicaciones ecuménicas son desarrolladas por GARIJO GUEMBE, M. M., *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Barcelona 1991), 135-144.

[34] Mt 5,45.

mismo amor y reconcilia de las ofensas y de las rupturas. Si lo comido nos va transformando en aquello de lo que nos alimentamos, la comunión eucarística crea comunión humana reflejo sacramental en el mundo del amor de un Dios que nos ha entregado a su propio Hijo.

La comunión en la Iglesia tiene un componente de fe que va mucho más allá del afecto compartido o de la tarea conjuntamente emprendida. Y por eso tiene la capacidad de romper fronteras, incluso las del mismo conocimiento y relación, para que el cristiano encuentre hogar y calor en cualquier lugar del mundo en el que la eucaristía es celebrada.

La comunión eclesial, fruto de la comunión eucarística, hace que la Iglesia sea Cuerpo de Cristo. Desgraciadamente hemos separado demasiado el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios o sacramento universal de salvación del riquísimo tema bíblico del Cuerpo de Cristo. Sin duda, ha sido uno de los conceptos que más han acercado el misterio eucarístico al misterio eclesial; tanto es así que el término Cuerpo de Cristo ha servido para denominar a ambos y ha sido intercambiado en la historia. Y es uno de los temas que han enriquecido la eclesiología [35], de modo que no podemos polarizarla solamente en alguna imagen o concepto aislado sin intentar la integración de las distintas aproximaciones a su misterio.

Precisamente el Pueblo convocado y congregado para celebrar la eucaristía, por la misma fuerza de su celebración, se convierte en el Cuerpo de Cristo, continuación de la mediación salvífica que su cuerpo físico ha tenido en la obra de la salvación. O, lo que es lo mismo, continúa su mediación sacramental. Por ello podemos llamar a la Iglesia primer sacramento desde esa continuación mediadora salvífica del único sacramento que es Cristo.

La comunión eclesial, efecto de la celebración eucarística, es el medio por el que Dios sigue amando al mundo, sigue ofreciendo su salvación y sigue transformando nuestras realidades. El Dios que se ha manifestado y ha actuado siempre en el hombre, el que se nos ha dado en plenitud en el hombre perfecto Jesús, actúa, se comunica y salva hoy en la historia a través del cuerpo eclesial, trabado y unido por la fuerza del cuerpo eucarístico que le sirve de modelo y de alimento.

La comunión de Dios con el hombre toma cuerpo, a través del cuerpo eucarístico, en un cuerpo eclesial que se configura como sacramento de salvación para el mundo. En él se plasma la realidad de

[35] En el Vaticano II, el concepto de Cuerpo de Cristo, concepto riquísimo en la teología anterior, no ha sido tratado como una imagen más de la Iglesia. La constitución LG le dedica todo el número 7, mientras que agrupa todas las demás imágenes en el 6.

la salvación en su vertiente histórica, a la vez que se abre invitante a todos los hombres para que allí la encuentren. En esa comunión abierta de Dios estaba el misterio del cuerpo físico de Cristo y para ella está también el cuerpo eucarístico que hace de la Iglesia Cuerpo místico [36].

— *El servicio eclesial.* La evangelización, por su misma esencia, incluye el servicio al hombre porque su contenido, el mismo Cristo, ha comprendido su existencia como la de aquel que ha venido a servir [37]. La Iglesia, continuadora de su misión en el mundo, verifica con su servicio al hombre la verdad de lo que anuncia y la realidad de su comunión. Todo proceso evangelizador tiene en el servicio una de sus dimensiones esenciales.

También aquí tendríamos que decir que la eucaristía es culmen de la evangelización porque en ella se encuentra la plenitud del servicio eclesial, tanto en lo celebrado como en lo significado.

En primer lugar, la eucaristía contiene sacramentalmente el servicio del Hijo por amor hasta la muerte. Toda la dimensión kenótica de Jesucristo, que comienza en el misterio mismo de la encarnación, su empobrecerse para enriquecer [38], encuentra en el misterio pascual su culminación. Su servicio en la cruz culmina toda una vida en la que el hombre ha sido servido en la palabra y en la obra, una vida en la que el hombre ha sido liberado, ha aprendido a vivir, se ha encontrado con los valores que salvan y se ha encontrado, sobre todo, con el hombre como hermano. En el misterio pascual el hombre ha sido servido últimamente porque ha recibido la vida última, la plenitud del ser humano, la apertura y la comunión del mismo Dios. El Espíritu del Resucitado hace nuevas todas las cosas y el hombre ha sido salvado.

Celebrar la eucaristía, celebrar la vida nueva como regalo último al hombre, significa también servirlo. La Iglesia sirve porque entrega el don de Jesucristo, pero sirve también porque, para entregarlo, necesita la comunidad en la que cada cual encuentra su puesto en la comunión de los hermanos. Lo celebrado no es ajeno al lugar donde se celebra, sino que lo recrea y lo salva. Por eso, para que la celebración sea auténtica y significativa, lo celebrado hace cambiar a la comunidad humana que celebra en una comunidad de hermanos donde los más pobres y más sencillos han encontrado su puesto y, con él, su auténtica dignidad. Si este puesto es verdad, el pobre ha

[36] La teología anterior al Vaticano II desarrolló los temas de la sacramentalidad de Cristo, origen de la sacramentalidad de la Iglesia, que se despliega en los distintos sacramentos y, de un modo especial, en la Eucaristía. El Concilio recogió bien estas ideas, que están en el trasfondo de muchas de sus afirmaciones.

[37] Cf. capítulo 18, apartado I, 1 y 2.

[38] Cf. Flp 2,5-11.

sido servido. Las palabras de San Pablo a los corintios, ligando el verdadero significado de la eucaristía a vivir las exigencias de justicia que brotan de la misma celebración [39], serán siempre una llamada de atención para la Iglesia.

El cuerpo partido y la sangre derramada del Señor desbordan el ámbito celebrativo para salir al mundo y ser fuerza constructora de justicia. La eucaristía celebra la vida, pero, a la vez, revierte sobre ella vivificándola. Por eso la Iglesia siempre ha sido pionera en la causa de la dignificación, promoción y salvación del hombre, tarea que, lógicamente, comienza por los más necesitados. El servicio al hombre es una de las dimensiones fundamentales de su acción pastoral. Es verdad que en este servicio siempre han existido reticencias y pecados, pero también es cierto que su autoconciencia crítica y la voz de sus profetas han recordado siempre a la Iglesia esta tarea y la han impulsado a la acción.

En definitiva, nos encontramos una vez más con el hecho de hacer vida lo que antes hemos recibido. El servicio eclesial no es gratuito, es la respuesta agradecida a un don que antes se nos ha dado. La eucaristía celebrada nos lo recuerda y nos lo actualiza.

2. **Es fuente**

La eucaristía, como hemos visto, culmina la evangelización; pero, a la vez, la abre nuevamente a la misión de la Iglesia. Lo que en ella celebramos no completa el proceso evangelizador, sino que es fuerza e impulso para seguir realizándolo [40]. El misterio pascual de Jesucristo es origen de toda misión y su actualización hace de la misión urgencia actual.

— *La transmisión de la fe.* El anuncio del evangelio a todo el mundo hasta el final de la historia es imperativo pascual que cuenta con la misma presencia del Señor por su Espíritu haciéndolo vivo [41]. La celebración de la eucaristía es, a la vez, muestra de su verdad y exigencia de realización. El contenido central del evangelio es el anuncio de la muerte del Señor y la proclamación de su resurrección, señal inequívoca de su vuelta. Por eso, hasta que vuelva el Señor, su Palabra ha de ser proclamada en el mundo como fuente de vida.

Para proclamar la Palabra que celebra, la Iglesia debe de entrar en contacto dialogal con el hombre [42]. Ella ofrece en el diálogo lo que es su verdad y su vida: a Cristo mismo, sin reduccionismos y sin

[39] 1 Cor 11,17-34.
[40] Cf. *Christus, lumen gentium,* 22-24.
[41] Cf. Mt 28,16-20.
[42] Cf. *Ecclesiam suam,* parte III, n.60-109.



ambigüedades. Y su diálogo será más verdadero cuanto su verdad sea más clara y más completa. Su ofrecimiento es también intercambio, escucha de la situación del hombre, conocimiento de sus preguntas más íntimas, atención a sus gozos y esperanzas, a sus angustias y penas, encontrando eco en su corazón todo aquello que es verdaderamente humano [43].

A través de su diálogo con los hombres y con el mundo, la revelación de Dios sigue siendo historia de salvación hoy. A través de la Palabra proclamada, que es la misma celebrada, Dios sigue abriendo su misterio al mundo para hacerlo partícipe de su comunión y para salvarlo.

Si la Iglesia es mediación en esta revelación que se actualiza hoy en su ministerio, el amor hacia nuestro mundo tiene que translucir el amor y la misericordia que Dios le tiene. Lejos de toda postura añorante de tiempos pasados o de toda nostalgia de hombres distintos, la Iglesia valora y ama nuestro mundo en su situación actual [44], precisamente en esta situación, porque ahí Dios quiere salvar.

Indudablemente este amor tiene también un espíritu profético y requiere la palabra profética porque el misterio pascual es juicio para este mundo; pero el juicio de la misericordia y la palabra esperanzada que da salida a la situación desde lo que la Iglesia celebra y vive.

Esta esperanza es clara cuando la profecía se funda en el amor y, sobre todo, cuando la Iglesia puede mostrar hecho vida el poder transformador de la Palabra que pronuncia. Cuando en sus comunidades lo celebrado se ha convertido en salvación, la vida misma comunitaria es invitación y signo de evangelio, está llamando a los hombres, está siendo acción misionera.

El testimonio se mezcla así con la palabra para el anuncio del evangelio. La vida transformada del creyente y de la comunidad verifica la vitalidad de la palabra y la palabra da razón última del porqué de una vida así vivida.

— *La vida en comunión.* A diferencia de otras sociedades y grupos humanos que buscan su identidad en la clarificación de sus fronteras, la comunión eclesial se caracteriza por el tema de la misión y por su universalismo. Es una comunión con vocación de acoger a todos los hombres en su seno. No sólo es una vocación; consiste en ello. Son dos caras de una misma moneda que no pueden en absoluto separarse sin autodestruirse. La comunión se caracteriza por su capacidad de integrar y abrirse, y la misión por aumentar la comunión. La comunión es el presupuesto para la misión, pero tam-

[43] Cf. GS 1.
[44] Cf. BOROBIO, D., *Eucaristía y nueva evangelización* (Bilbao 1992), 25-29.

bién el fin. La Iglesia se abre misioneramente para acoger en su comunión a todos los hombres.

Por eso, cada puesto vacío en la eucaristía es un recuerdo para la comunidad celebrante de una evangelización que aún queda por hacer. Nunca la comunidad cristiana puede estar tranquila en su celebración y no abrir los ojos más allá de las paredes de su templo para comprender y meditar que lo que está celebrando y la comunión producida tienden a integrar a los que no son de los nuestros. Es más, solamente es verdadera celebración cuando los tiene en cuenta y no se recrea con los que ya están.

Si el efecto de la celebración eucarística era la comunión, lógicamente también lo es la misión. La Iglesia congregada por el sacrificio pascual hace de su comunión anuncio del evangelio a los hombres; es más, ella misma es su anuncio. Con su vida, con sus vocaciones directamente llamadas a la misión, con su presencia transformadora en los ambientes, cada comunidad cristiana encuentra en su comunión servicio a la misión.

La comunión creada por la eucaristía es un signo sacramental en este mundo del poder transformador del amor de Dios. Signo que se sitúa entre una Trinidad, comunión origen de toda misión, y una escatología en la que la misión se consumará en la comunión. Mientras tanto, en la historia, los hombres reciben la comunión trinitaria y se encaminan hacia la comunión escatológica celebrando el memorial del Señor y haciendo de la misión la tarea de la Iglesia.

La comunión eclesial es misionera porque su presencia no es ajena al mundo, sino fermento en la masa para que el mundo comulgue. Para ello, la Iglesia debe ser transparente en su comunión y en sus comunidades. Si el sacramento eucarístico celebrado convierte a la comunidad cristiana en sacramento para el mundo, este sacramento tiene que ser visible y conocido por todos. Lejos de replegarnos en la seguridad ya lograda, peligro frecuente cuando se considera que el mundo es hostil, hemos de mostrar humildemente quiénes somos, qué hacemos y en quién creemos.

Esta comunión eclesial impulsa misioneramente también hacia la unión ecuménica de los cristianos en torno a una mesa única. Si entre eucaristía y comunión existe una conexión como la que hemos analizado, es evidente que no podemos compartir la misma eucaristía aquellos que no vivimos en comunión. Pero cada celebración es urgencia para la unidad, porque no podemos celebrar el sacrificio pascual separados de los hermanos. La ausencia, en este caso, ha de convertirse, ante todo, en dolor, pero también en compromiso decidido por el trabajo del encuentro en la misma fe y en el mismo testimonio.

Nuestra comunión no se agota en el ámbito intraeclesial de nuestras comunidades, tiene que irradiar hacia el exterior en frutos de justicia Y más en un mundo en el que el pecado y la injusticia están tan presentes. La revelación bíblica ha sido escrita en clave de comunión y de ruptura desde los temas de la gracia y el pecado [45] Realmente quien rompe la comunión en este mundo es el pecado de los hombres que ha terminado siendo injusticia y pecado estructural La eucaristía, que celebra la sangre derramada para el perdón de los pecados, envía a la Iglesia a una lucha personal y comunitaria para borrar el pecado y sus secuelas de nuestro mundo Así la celebración se convierte en trabajo efectivo e impulsa a él

Una tarea especial tiene en nuestro mundo hoy la comunión creada por la celebración eucarística la de romper fronteras entre los hombres Los lazos de la comunión, superiores a los de la carne y los de la sangre, unen a hombres distintos y diferentes, y muestran el poder reconciliador y comunitario que tiene la fe. En un mundo en el que los nacionalismos y las particularidades están degenerando en violencia porque los hombres se aferran a ellos, discriminando en nuevos racismos a los que pertenecen a otros pueblos o a otras culturas, es tarea de los congregados por el cuerpo eucarístico el mostrar un tipo de comunión que va más allá de las fronteras humanas, que se basa en la igualdad y dignidad esencial de cada persona que es amada por Dios, en la que tiene que asentarse toda legítima diferencia Este poder congregante de la fe es tambien misionero· sale a nuestro mundo y lo transforma

— *El servicio eclesial* Todo lo que hemos dicho es ya fuente de servicio al hombre. El mayor servicio que la Iglesia puede prestar a nuestro mundo es el de darle el evangelio de Jesucristo A él, ante todo, está obligada porque es su última vocación Pronunciar la palabra de salvación sobre este mundo, tarea a la que impulsa la eucaristía, es servir Es darle al hombre sentido, razones para vivir, abrirlo a la esperanza, enseñarle cuál es el camino para la construcción de un mundo en el que haya salvación

También es servicio al hombre la comunión, que no es palabra vacía, sino transformadora de las realidades desde la fuerza del amor. Ser enviados misioneramente a ofrecer y llevar comunión es también situar a cada hombre en su puesto en la comunidad creyente. Esto significa reconocer la dignidad de todo ser humano y luchar para que esta dignidad sea reconocida Difícilmente podemos comulgar con quien está discriminado si antes no le devolvemos su dignidad.

[45] Cf Ramos Guerreira, J A, «Comunion y comunidad Del principio teorico a la realidad practica», en Instituto Superior de Pastoral, *Ser cristianos en comunidad* (Madrid 1992), 113-115

Por ello, la evangelización no es ajena a la atención a los necesitados, a la promoción del hombre, a la transformación de las estructuras de este mundo desde la justicia para que sean auténticamente humanas. La caridad que une a los miembros de la comunidad eucarística es expansiva y tiende por su fuerza a cambiar nuestro mundo.

El cuerpo de Cristo eucarístico impulsa a la creación del cuerpo de Cristo eclesial [46]. La comunión humana verifica entonces la realidad del cuerpo eucarístico celebrado. Su celebración es una pregunta continua por el hermano, pregunta que nos pone en cuestión la posibilidad misma de poner nuestra ofrenda ante el altar [47]. Si los pobres, los necesitados, los desvalidos, los discriminados y los ultimos no están en nuestra eucaristía ni en nuestras comunidades, algo debe doler en el corazon de la Iglesia.

El evangelio de San Juan, en vez del relato de la eucaristía, nos narra el lavatorio de los pies con el mandato del amor fraterno [48]. Realmente los textos son intercambiables. El servicio del Señor es el presupuesto del pan eucarístico y ese pan no puede ser separado del mandamiento del amor.

Por consiguiente, el amor servicial a los hermanos, la justicia y la misericordia son dimensiones y contenidos de la evangelización a la que la celebración eucarística nos impulsa. Lo significado sacramentalmente es fuerza de misión para servir a los hombres devolviéndoles su dignidad de hijos de Dios.

La celebración eucarística y la comunion por ella lograda no solamente nos señalan unos destinatarios para la misión caritativa y servicial, sino que nos indican también el lugar donde la Iglesia debe vivir, estar y celebrar. Los pobres no son servidos desde fuera, sino estando con ellos donde ellos estan. La ley de la encarnación nos dice que solamente haciéndose uno de ellos se les lleva la salvacion. Pero, cuando la Iglesia esta a su lado, el proceso evangelizador es mutuo. El servicio revierte en evangelización para la misma Iglesia porque ellos son un rostro privilegiado de su Señor y, al encontrarlos y servirlos, la Iglesia se purifica, se hace más auténtica y es evangelizada al evangelizar.

En definitiva, y como conclusión de todo este trabajo sobre los temas de la teología pastoral, podemos decir que en la eucaristia se resume toda la pastoral eclesial. Hacer hombres capaces de celebrar la eucaristía porque viven de acuerdo con lo que celebran es la tarea evangelizadora de la Iglesia y concentra toda su acción pastoral.

[46] Cf. GESTEIRA GARZA, M., «La eucaristia, fuente y culmen de la evangelizacion», en *Eucaristia y evangelizacion* 91-92.

[47] Cf. Mt 5,23-24.

[48] Cf. Jn 13,1-15.

INDICE ONOMASTICO

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «TEOLOGIA PASTORAL», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 7 DE DICIEMBRE DE 1995, FESTIVIDAD DE SAN AMBROSIO, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI